





Nombre d'Ordre	Nombre de	Date de	L'heure de	Station de	Station à	Nombre de	Relevé

1149	10249	20	1.
1180	10846	43	2½
1181	190	41	2½
8am to 4pm incl			
1182	10884	25	1½
3	10276	61	3½
4	669	40	2
5	10958	125	6½
6	10959	29	1½
7	10967	91	5
8	141	20	1
9	10975	19	1
1190	10976	41	2½
1	3152	20	1
1192	3167	20	1

1213	10732	30	1½
1214	11357	29	1½
1215	11354	17	1
6	10740	14	1
7	11386	17	1
8	714	18	1
9	3250	47	2½
1220	3257	17	1
1	11414	24	1½
2	11415	50	2½
3	3260	40	2
4	11416	41	2½
5	11419	11	1
6	1147	57	3
7	10762	18	6½
8	11420	[illegible]	3
9	11422	47	2½

1249	3332	40	2.
1250	400	30	1½
1251	4120	10	1.
1252	1052	20	1.
1253	11644	46	2½
1254	3338	21	1½
1255	11665	11	1
1256	11644	68	3½
1257	11645	19	1
1258	11898	20	1.
1259	11686	11	1
1260	11099	14	1.
1261	11692	46	2½
1262	11116	11	1.
1263	11403	12	1.
1264	2068	19	1.
1265	11414	15	1.
1266	11408	43	[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى الدين القويم والصراط المستقيم وارشدنا الى طرق العلم من فضله العميم ومنه الجسيم والصلوة والسلام على محمد وآله الاشرف المبعوثين للارشاد والتعليم عليهم افضل الصلوة والتسليم وبعد لما كان الكتاب الموسوم بكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد من تصنيفات آية الله في العالمين العلامة الحلي قدس سره شرحا غنيا عن التوصيف بل كان لاشتماله على كمال البيان والتعريف اذ لم يكتب مثله في كتب الكلام مع كمال الوجازة في كثرة المطالب والفوائد ويليق بان يجعل من كتب التعليم لقواعد العقائد الا انه كالكبريت الاحمر لم ينله الا خاصة البشر لقلة النسخة المكتوبة وفقدان النسخ المطبوعة فمنّ الله علي من منه غاية غير مقطوع وبنوه من بحمد ربنا ان شاء الله غير ممنوع فوجدت نسخة واحدة لا صحيحة ولا فاسدة فاردت طبعه ليعم نفعه وشاورت في ذلك فاستحسن رايه فقلت له وجد الخير بحمد ربنا الفقير لم اكن اهلا لذلك لتشتت البال والاجتهاد في انجاح مطلوبه فاستنسخنا النسخة وصححناها اقصى ما امكننا فصارت بحمد الله نسخة صحيحة خالية من الاغلاط غير ما يحصل من الطبع في بعض الاحيان كانت وحدتها قليلة الحجم فانضم الى اخرة لتطبعها في سلك الطبع فوجدنا بحمد الله نسخا غريبة غير مطبوعة او مطبوعة مغلوطة فيها حقائق الايمان الى اخر ما ذكر في الفهرست فبذلت الجهد في تصحيحها فمن الله علي بالاتمام والملتمس من الناظرين ان يعذروا عند الوقوف على الخطاء بالحسنة الكثيرة وان لا ينسونا من صالح الدعاء سيما بعد خفاء الحياة الثرى وانا

الاحقر محمد الحسيني

في شهر جمادى الثانية
١٣٠٥
من سنة

شرح تجريد

فهرست ما في هذا المجلد

قد تم في شهر محرم الحرام

٢

هو الله تعالى
كتاب كشف الفوائد لآية
الله في العالمين العلامة
الحلي في شرح قواعد العقائد
لنصير الحق والملة والدين
خواجه نصير الطوسي طاب
ثراهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر الائه وترادف عطائه الذي فضلنا بان جعلنا بارشاد عباده من اتباع انبيائه وخصنا بالتكميل المستعدين بان ادرجنا في عديد اوليائه والصلوة والسلام على اشرف رسله واعظم امنائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باجتبائه وعلى المعصومين من ابنائه **اما بعد** فقد اجمع رأينا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصنيف شيخنا الاعظم ووالدنا المعظم افضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خال عن التطويل والاكثار فقد جعلنا ذلك موكولا الى كتاب النهاية فانه كاسمه مع تجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي محمد امده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين وخصه بتكميل الرياستين واسعفه بالعمر الطويل السعيد ومده بالعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه **قال المصنف** قدس الله روحه الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المصطفى المخصوص بالرسالة وآله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة انه قد اوردت فيها قواعد العقائد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت في تحريرها من الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السآمة والملالة وانا اقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه اقول ان للنفس الناطقة قوتين

في معنى الحيرة والضلالة

٣

علم وعمل ولكل واحد منهما مراتب في الكمال والنقصان وكلاهما فيهما اما يسمى عقلا مستفادا او هو حصول العلوم الكسبية بالفعل المتعلقة بالامور العلمية والعملية والطريق الصواب هو المؤدي الى الهداية دون الحيرة التي هي التردد في الاعتقاد والضلال الذي هو سلوك طريق الخطاء ونعم الله تعالى لما ان كانت غير متناهية الا انها متفاوتة في الكمال واعلاها مرتبة فيه العقائد اليقينية في الاصول الدينية اذ من حصلت له هذه المرتبة خلص من العذاب السرمد وخص بالنعيم المؤبد وذلك انما يحصل بعلم الكلام المشيد لقواعد اصول الاسلام وباعتباره تنتفي الحيرة والضلال الحاصل لاهل الشقاء من الجهال ولما وضع هذا الكتاب للارشاد اليه ابتدأ بحمد الله تعالى عليه ونسب الانقاذ من الحيرة والضلال اليه تعالى خلافا للقدرية الذين نسبوا الواقع من الالحاد وانواع الكفر الى قضاء الله وقدره وعقب الحمد لله تعالى بالصلوة على رسوله صلى الله عليه وآله لزيادة انعامه بالارشاد عباد الله تعالى الى الطريق السوي وعن المخصوص بالرسالة من امته وعقب بالصلوة على آله عليهم السلام لانهم اظهروا ما خفي على الامة بعد الرسول عليه السلام ووصفهم بالعدالة التي تستحيل انتفاؤها عن المعصوم بها ثم ذكر ما قصد اثباته في هذه الرسالة وانه يقدم اصولا تتعلق بالامور العامة لافتقار مقصده اليها **قال** اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين **اقول** تصور الوجود والعدم بديهي بالضرورة خلافا لبعض الناس فيهما حيث حكم بعضهم بانه كسبي وآخرون بان الحكم بالبداهة كسبي مستفاد من ان التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم بديهي فيكون تصور مفرداته بديهيا ومن ان تصور الوجودي بديهي فتصور الوجود المطلق الذي هو جزء منه كذلك وليس بجيد فان تصور التصديق البديهي قد يكون كسبيا ونمنع تصور وجودي بذاته بل باعتبار عارض فلا يلزم تصور جزئه لا بذاته ولا باعتباره اذا عرفت هذا فنقول كل معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ وهو كل متصور فاما ان يكون موجودا وهو الثابت العين واما ان لا يكون موجودا وهو المنفي العين وانما قال يمكن ليندرج تحته ما لم يوضع بازائه لفظ وما وضع

في الوجود والعدم

في بيان الواسطة بين الموجود والمعدوم

عندهم لانه قسمة ضرورية مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين من المتكلمين فكما ان الثابت والنفي طرفا نقيض كذا الموجود والمعدوم **قال** ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم و واسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة **اقول** البصريون من المعتزلة كابي علي وابنه ابي هاشم الجبائيين والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا الى المغايرة بين الثابت والموجود مغايرة العام للخاص وجعلوا الثابت وهو ما يصح ان يخبر عنه او يعلم جنساً للموجود والمعدوم و واسطة بينهما تسمى بالحال وهي صفة ثابتة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية تعلم الذات عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنفي ما هذه الثلثة كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج لان الوجود عندهم زايد يمكن تجرد الماهية عنه في الخارج وليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهراً ولا على جعل السواد سواداً وكذا غيرهما من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان المعدوم ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلاً من ياقوت وبحراً من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد اللذات المعدومة ونكره الالام المعدومة والمراد متميز عن المكروه ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الصعود الى السماء والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان التميز يقتضي قبول التميز وثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت الغير في نفسه والجواب ان الثبوت اعم من الذهني والخارجي والدليل الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور المركبات فانا نتصور جبلاً من ياقوت والمفردات وان كانت ثابتة عندكم في العدم الا ان المركب ليس بثابت مع انه متصور وكذا نتصور المستحيلات مع انتفائها ونتصور الوجود مع انه ليس بثابت في العدم ولان مطلق الارادة والقدرة ان كان ثابتاً في العدم لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة

عليه



في ابطال الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم

عليه هذا خلف وان لم يكن ثابتاً بطل الاستدلال لان متعلقهما الايجاد في العدم لانا نقول الايجاد ان كان ثابتاً في العدم لزم تحصيل الحاصل والا بطل الدليل واحتجوا على اثبات الحال بان الذوات متساوية فذات الجوهر مثلاً مساوية لذات العرض لان معنى الذات وهو كون الشيء مستقلاً بالمعقولية مشترك فيهما ولا بد من مايز ثابت في الوجود والعدم لثبوت التمايز فيهما وذلك المايز ليس بثابت لان المشترك لا يكون علة في الامتياز فهو صفة والصفة لا يصح ان توصف فليست الحال معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لان ذلك كله وصف لها والجواب المنع في الصغرى فان الذوات مختلفة بحقايقها وتشاركها في جهة المعلومية بالاستقلال اشتراك في وصف لها لا في نفس الماهية ولهم تطويلات كثيرة في صفات الاجناس كالجواهر والاعراض وغيرهما ذكرناها في كتاب نهاية المرام فليطلب من هناك **قال** والحكماء يقولون الموجود يكون خارجياً ويكون ذهنياً ويكون كليهما وكذا المعدوم **اقول** الماهية اما ان يكون توجد كائنة في الاعيان ثابتة في الخارج وهي الماهيات المتأصلة في الوجود كالسماء والارض والانسان والفرس وهو الوجود الخارجي واما ان توجد ثابتة في الذهن خاصة بان يكون معلومة وليس لها ثبوت في الخارج كشريك الباري وجبل من ياقوت وهو الوجود الذهني و اما ان توجد ثابتة في الخارج والذهن معاً كالماهيات الاولى اذا اخذت معقولة فانها ثابتة في الخارج لانا ثابتة في انفسها وفي الذهن لانها معلومة وكذا المعدوم فلا يكون في الخارج لا غير كالمعدومات المتصورة وقد يكون في الذهن لا غير كالموجود الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد يكون معدوماً فيهما كالمعدوم الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد اختلف في الوجود الذهني فانكره جماعة من المتكلمين لانا نتصور الكيفيات كالحرارة والبرودة والمقادير كالعظيم والصغير فلو وجدت في الذهن كان الذهن حاراً بارداً عظيماً مستقيماً مستديراً الى غير ذلك وهو غير معقول ويلزم اجتماع الضدين اجابوا بان الثابت ليس هو عين الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما لا يوجبان التسخين والتبريد وليسا ضدين وكذا المقادير وغيرهما ولان الذهن

في الوجود الذهني

في تقسيم الوجود الى الخارجي والذهني

لا يتصف بالحرارة الحالّ فيه لعدم قبوله هذا الانفعال والاثر بعينه فيه القابل اعترض بان الصورة

والمثال ان كانت بعين الحرارة لزم الاشكال والاحالات وإلّا بعدم ثبوت الحرارة في الذهن ولانفي

بالانفعال عن الحرارة الا وجود هذه الكيفية في المحل الخارجي المثبتون بانا قد نتصور امورًا لا وجود

لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والتصور يستدعي الامتياز واذ ليس في الخارج فهو

في الذهن والجواب ان التصور لا يستدعي الثبوت فانه نفس النزاع وكذا تميز الماهيات في انفسها فان الجوهر

والسواد متميزان بانفسهما لا باعتبار تصورهما لانه تابع لتميزهما فلا يكون عليه وفيه الحكم ان كان ثابتًا

في الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدومًا فيه **قال** اصل آخر كلما يمكن ان يعبر عنه فاما

ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل

والثالث هو الممكن او الجائز **اقول** هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع

وهي من الامور العامة كما ان انقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة باعتبار

النسبة لان كلًا من الوجوب والامكان والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة

فالوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب بتميمه اذا عرفت هذا فنقول كل متصور على الاطلاق

اذا نسب اليه الوجود والعدم فاما ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذي يجب نسبة

الوجود اليه بالثبوت هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمى بالمحال

والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت

ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى بالجائز ايضًا **قال**

انما الواجب اما ان يكون وجوبه لا عن غيره فيكون واجبًا بغيره ممكنًا بذاته وكذا الممتنع **اقول**

الذات اما ان يقتضي الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو

الممكن الذي يتساوى طرفاه بالنسبة اليه ولا يترجح احدهما على الآخر الا لمرجح ثم انه مع ذلك

المرجح اما ان يجب له الراجح او لا والاول واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثاني

داخل تحت القسم الثاني فاذا عرفت هذا فنقول الذات التي يقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحًا

في الواجب والممتنع والممكن

مانعًا من النقيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي هي لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب

لها الوجود ويسمى واجبًا لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحًا مانعًا

من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت ممتنعًا لذاته كشريك الباري وان لم

تقتض ترجيح احدهما لذاتها فان حصل لها الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها

لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها لا غير ممكنة وكذا في طرف العدم فقد ظهر من هذا انقسام

كل من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشيء ممكنًا باعتبار

غيره **قال** وما يفيد وجود غيره يسمونه موجدًا وعلة وذلك الغير يكون موجدًا ومعلولًا

اقول انقسام الموجود الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا قدمه وذكره هنا لانه لما بين

ان الوجود قد يكون للشيء عن ذاته وقد يكون عن غيره ذكر عقيب هذا البحث فكلما يفيد وجود

غيره ويؤثر فيه يسمى علة وموجدًا ومؤثرًا وذلك الغير يسمى معلولًا وموجدًا واثرًا وقوله

العلة ذات وجود ذات آخر انما هو بالفعل منها وجودها بالفعل ليس من ذلك تعريفه ودعوى لان

العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولان لفظ من مشترك بين التبعيض والابتداء

الغائية التي هي جنس لانواع كالمكان والزمان والشرط والقابل والمؤثر وليس المراد الا هو فيدل

ولان قوله وجودها بالفعل ليس منها حكم من احكام العلة لانه يرجع الى امتناع تعليل كل واحد

من الشيئين بصاحبه **قال** والممكن لذاته يكون متساوي النسبة الى طرفي وجوده وعدمه

اقول الممكن لذاته اذا جرد عن اعتبار الغير لم يقتض وجودًا ولا عدمًا ولا ترجيح احدهما

فنسبته اليهما الا انه لو اقتضى احدهما كان واجبًا لذاته او ممتنعًا لذاته لا ممكنًا هذا خلف فيستحيل

ان يقتضي ترجيح احدهما على الآخر لان ذلك الرجحان ان زال عند وجود شيء آخر كان تحققه متوقفًا

على عدم ذلك الشيء فماهية الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك

الرجحان وان امتنع زوال ذلك الشيء اصلًا كان كافيًا في وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابدًا ويمتنع

الزوال كان الممكن منتهيًا الى التعيين وان لم يكن باقيًا على صرافة امكانه **قال** فان كان له موجد

في العلة والمعلول

في معنى الممكن

كان موجوداً وان لم يكن له موجد بقي على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه **اقول**
لما ثبت تساوي الطرفين بالنسبة الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع اقتضاء الذات
الرجحان والتساوي بل انما يترجح بامر خارج وهو ضروري فعلة احتياج الممكن في احد طرفيه الى
المؤثر هي الامكان لا غير عليه عند اكثر لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث
والا لزم احتياج الباقي الممكن الى المؤثر لوجود علة الحاجة فيه واللازم محال لان تاثيره ان كان
في الحاصل اولا لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان في امر متجدد كان الباقي مستغنيا
والتاثير انما هو في الحادث اعترض بان الحدوث صفة للوجود فيتاخر عنه بالذات وهو متاخر عن
الايجاد بالعلية المتاخر عن الاحتياج بالذات المتاخر عن علته بالعلية فلا يكون هي الحدوث والا
دار وتاثير المؤثر في التبعية والباقي يحتاج اليهما اذا تقرر هذا فنقول الممكن اذا اوجده الموجد صار
موجودا سواء كان الموجد موجبا او مختارا ولا يجوز تخلفه عنه اما عن الموجب فعند وجود ذاته جامعا
لشرائط التاثير الموقوف على شرط واما عن المختار فعند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الموانع لا
لولاه لكان حصوله في وقت دون آخر ان لم يتوقف على مرجح ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح
وهو محال وان توقف لم يكن المؤثر الاول تاما هذا خلف وان لم يكن له موجد بقي على العدم
فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه لان عدمه لا يجوز ان يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا
الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته يجب له وجوده وتاثير ذلك الشيء في العدم
ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجودا بالنظر الى علة وجوده ومعدوما بالنظر
الى علة عدمه هذا خلف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما
تامتين وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم
هو عدم ذلك الجزء او الشرط لا غيره لا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا
العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك
الشيء بالضرورة فالممكن يحتاج الى العلة في طرفيه ان يترتب الوجود بوجودها والعدم اثر العدم

بعدمهما وقال كالعلة ولم يقل انها علة لانها عدمها ليست علة حقيقية لانها عدم العلة فكيف يكون
علة حقيقية والعلية من الصفات الاعتبارية يمكن الحاقها بالوجود والعدم المشابه له وهو عدم الملكة
لان له حظا من الوجود ولهذا يفتقر الى المحل افتقار الوجود اليه واعدام الملكات تتمايز بتمايز ملكاتها
فجاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولا فان عدم العلة علة للعدم وكذا عدم الشرط وليس
عدم غيرهما كذلك واشار بقوله بقي على حالة العدم الى ان عدمه ازلي مستمر فلا يفتقر الى
علة وجودية او عدمية بل عدم علته كاف في عدمه **قال** اصل الخ كلما يمكن ان يتصور

في معنى الذات والصفة

فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عنينا به شيئا له
صفة فالشيء هي الذات وقولنا له صفة صفة **اقول** قسمة المتصور الى الذات والصفة من
الامور العامة التي تفتقر هذا العلم الى البحث عنها وتقريره ان كل متصور فاما ان يستقل
بالمعقولية من غير افتقاره الى تصور غيره وهو الذات كالجوهر والسواد وغيرهما واما ان لا
يستقل بل يفتقر في تعقله الى تعقل غيره كقولنا عالم فان معناه شيء له علم واسود فان معناه
شيء له سواد وموصوف فان معناه شيء له صفة فالشيء الذي تضمنته هذه المتصورات
هو الذات وقولنا له علم او له سواد او له صفة صفة له وهي من مقولة المضاف عرضها الاضافة
الى الشيء الذي هو الذات فلا يمكن تصورها منفكة عنه فان قولنا له سواد لا يعقل قبل تعقل
شيء يضاف اليه وذلك الشيء يمكن ان يعقل قائما بنفسه منفردا عن غيره والفرق بين هذه
الصفات وبين الذوات اللازمة لغيرها وجودا وتوهما ان الذوات اللازمة والملزومة لو
جردت في العقل عن نسبة التلازم امكن استقلال كل منهما بالمعقولية بخلاف هذه الصفات

في الحدوث والقدم

قال اصل الخ كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول ولا محالة يكون لا وجوده متقدما على
وجوده ويسمى محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا **اقول** هذه
قسمة ترد على موضوع اخص من موضوع التقسيمات السابقة فلهذا اخرها عنها وهي مما يحتاج اليه
في هذا الفن بل هي اصل فيه لان اهم المسائل في هذا الفن اثبات قدم الله تعالى وحدوث العالم

واعلم ان كل موجود اما ان يكون قديما او محدثا والمحدث يفسر بامرين احدهما انه المسبوق بالغير
والثاني انه المسبوق بالعدم والقديم في مقابلته يقال بمعنيين مقابلين لهذين ومن المعلوم الضروري
ان الموجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة وكل
موجود له اول هو المحدث فان وجوده مسبوق بلا وجوده والا لم يكن له اول وكل ممكن على الاطلاق
فانه لا يستحق الوجود من ذاته لا بمعنى انه يستحق العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق
فذاته تقتضي عدم استحقاقه الوجود فان استحق الوجود فمن غيره وما بالذات اسبق مما بالغير
لان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وهو يستلزم
رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع
ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدم
الذاتي الثابت بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكل
ممكن محدث **قال** والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدم

في اقسام التقدم

الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر او بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه او
بالوضع كتقدم الاقرب على الابعد **اقول** لما ذكر ان المحدث ما يسبقه غيره وكان التقدم
يقع على انحاء متعددة منها ما يمكن اعتباره في المحدث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها بالتفصيل
وقد حصر الحكماء التقدم في خمسة انحاء بالاستقراء **الاول** التقدم بالذات وهو التقدم بالعلية
كتقدم المؤثر على اثره فانا لا نعقل حركة الخاتم في الاصبع الا بحركة الاصبع فهذا الترتيب هو التقدم
بالعلية **الثاني** التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا اذا وجد
الواحد وقد يمكن وجود الواحد دون وجود الاثنين وهذا النوع والاول يشتركان في شيء و
يختلفان في آخر فالمشترك بينهما هو كون المتأخر محتاجا الى المتقدم من غير عكس ويتميز الاول عن
الثاني بان السابق في الاول كاف في وجود المتأخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق في الثاني
واعلم انه قد يقال للاول التقدم بالطبع وللثاني التقدم بالذات وقد يقال للاول التقدم

بالعلية

بالعلية وللمشترك التقدم بالطبع وللثاني التقدم بالذات وللثاني التقدم بالطبع **الثالث**
التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن باعتبار ان وجود المتقدم في زمان سابق على وجود المتأخر
الرابع التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم المعلم على متعلمه **الخامس** التقدم بالوضع كتقدم
الاقرب الى القبلة وهو الامام على الابعد منها ويتغير بتغير الاعتبار والوضع اما حسي كتقدم
الامام على المأموم واما عقلي كوضع الجنس متقدما على النوع باعتبار العموم او بالعكس باعتبار
الخصوص وفي المشهور ان هذا النوع من التقدم يقال له التقدم بالرتبة اما الرتبة الحسية او العقلية
قال والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة كتقدم الامس على اليوم **اقول** لما فسر
المتكلمون المحدث بانه المسبوق بالغير لا بالعدم والقديم ما لا يكون مسبوقا باحدهما اعترضه
الحكماء وقالوا اقسام التقدم خمسة وليس المراد ههنا السبق بالعلية اذ شرعا يستبعد العدم اذ علة
الشيء لا يعقل ان يكون علة في وجوده ولانه لو كان كذلك لزم القدم لان عدم العالم قديم وان فسر
بما يسبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديما فيلزم قدم العالم وليس المراد التقدم
بالذات ايضا عندكم لانه لا يلزم منه الحدوث ونحن قد بينا ان عدم كل ممكن سابق على وجوده سبقا
ذاتيا اذ يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غيره استحقاق الوجود ولا التقدم بالشرف
لان العدم ليس اشرف من الوجود وان عني به التقدم بالغير لم يلزم منه الحدوث ونحوه ولا التقدم بالوضع
لانتفائه ههنا ولا التقدم بالزمان والا لكان المحدث مفتقرا في تصوره الى الزمان فلا يكون
الزمان محدثا والا لافتقر الى زمان آخر واجاب المتكلمون بعدم انحصار اقسام التقدم في الخمسة
فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم امس على اليوم وليس ذلك التقدم
بالعلية لامتناع تأثير المعدوم في الوجود ولان اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان
يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات اما اولا فلتساوي الاجزاء واما ثانيا
فلامتناع اجتماع المتضايفين هنا في الوجود وامكانه في التقدم الذاتي ولا بالزمان والا
لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا بالوضع وهو ظاهر فقد ثبت هنا

في التقسيم الى الجوهر والعرض

١٢

نوع من التقدم يستحيل وجود المتأخر فيه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم هو المأخوذ في حد المحدث
قال اعلم ان كل ما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قائما بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائما
بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا وذلك الغير محلا اقول موضوع هذه القسمة اخص
من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيد بقوله من الممكنات ليخرج منه واجب الوجود لانه لا يسمى
جوهرا فالموجود القائم بذاته منه ما هو واجب هو الله تعالى ومنه ما هو ممكن وهو الجوهر كالانسان
والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض اي العارض لغيره كالحركة والسواد فلا يعقل
حركة قائمة بذاتها ولا سواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالين في محل يوجدان فيه وهذا العرض
يسمى حالا والغير الذي قام به العرض يسمى محلا وفسر الحلول باعتبارة عن تبعية العرض للجواهر
في المحاذاة التي حصل فيها الجوهر وهو منقوض بالاعراض ذوات الوضع ومنقوض بحصول الجوهر
في المحاذات فانه عرض من مقولة الاين ولا يعقل هذا التفسير فيه وفسر آخرون بانه الاختصاص الناعت
وان لم يكن ذلك الاختصاص معلوما قال والحكماء يقولون الحال اذا كان سببا لقوام محله كالانسانية
لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض في الجسم كان عرضا ومحله موضوعا
اقول لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال في المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه
وهو ان الحال لا يجب ان يكون عرضا بل منه ما هو جوهر فان الحال ان كان سببا لقوام محله وعلة
ما في وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالفعل من جزئيه وهو جزء من
ماهية الجسم كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة و
هيولى وهو الجوهر الذي يوجد معه الجسم بالقوة من جزئيه كالخشب للسرير وبدن الانسان له
وهو جزء آخر للجسم وماهية الجسم تتقوم منهما وان لم يكن الحال مقوما لمحله كان محتاجا اليه ولا
يعقل حلوله من دون احتياج ويسمى عرضا كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعا فالمحل
شامل الموضوع والمادة ويعني بالموضوع هو المحل المستغني عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق
المحل قال والجوهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع سواء كان صورة او مادة او مركبا منها

في الفرق بين الصورة والعرض

وهو



في مباحث الجوهر عند الحكماء

١٢

وهو الجسم عندهم او غير ذلك اقول رسم الحكماء الجوهر بانه الموجود لا في موضوع ولا نعني
بالموجود الموجود بالفعل والا لزم الشك في جوهرية زيد عند الشك في وجوده بالفعل
بل نعني به الذي لو وجد كان لا في موضوع وهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده زائدا على ماهيته
وعندهم ان وجود واجب الوجود تعالى هو نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقولنا
لا في موضوع اي لا في محل يتقوم بذلك الحال والا لكان عرضا او هذا نفي لمحل خاص لا لمطلق المحل
ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فجاز ان تكون بعض الجواهر في محل كما قالوا في الصورة اذا عرفت
هذا فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهي الجزء الحال من اجزاء الجسم و
المادة وهي المحل لها والمركب منهما وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير
وهو النفس والمجرد عن الوضع خارجا وتدبيرا وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس
والعقل اشار بقوله روح وذلك ونفاه المتكلمون واستدل بعض المتأخرين على ان الجوهر
ليس بجنس بان الوجود عارض وتقييده بكونه لا في موضوع تقييد بامر عدمي لا يصير جزءا ولانه
لو كان جنسا لكان فصله جوهرا لانه علة فيه فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية
التي يقال عليها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسا وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت
جواهر لم يكن جنسا وان كانت اعراضا يتقوم الجوهر بالعرض ولان الجوهر ان كان هو الاستغناء
عن الموضوع لم يكن جنسا لانه سلبي وان كان عبارة عن كون الماهية بحيث يلزمها الاستغناء
لم يكن جنسا لان العلية صفة اعتبارية وان كان عبارة عن الماهية التي عرضت لها العلية
للاستغناء جاز اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول والجنس يجب اشتراكه والجواب
ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معرف وضرر الفصل اذا كان جوهرا لم يجب دخوله فيه لان الصدق
اتم من صدق الجنس او صدق العارض وكذا بسائط الماهية التي يقال عليها الجوهر فلا نعلم انها
والماهية التي عرض لها هذه العلية هي الجنس لكن يجب بيان اتفاقها وهو متعذر بل يمنع
لكونه جنسا مشكوك فيه واعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالضرورة واما باقي اقسام الجوهر فقد

بعض

بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها آخرون منهم وسيجيء البحث عنها واتفق الجميع على نفي الباقي واستدل الحكماء على اثبات المادة والصورة بان الجسم واحد في نفسه متصل كما هو عند الحس كذلك لبطلان الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك في انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه وعدمه فلا بد من قابل لهما هو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا الواحد وليس جسما للتركيب ولا عرضا لافتقاره الى المحل ولا مادة والا لكانت علة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة والا لاستغنت في موجديتها عن المادة فاستغنت في وجودها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها كانت متقومة فكانت ذات مادة هذا خلف ولا نفسا والا لا ... عن البدن فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض بمنع وحدة الجسم على ما يأتي من اثبات الجوهر الفرد وكون الانفصال عدما بل هو عبارة عن التعدد والاتصال عن الوحدة وكل منهما عارض للجسم ويجوز كون الشيء قابلا لعدمه والا انتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا لعدم الواحد واثبات مادة لها لكان كل في المادة فيكون للمادة مادة اخرى وهو محال وبمنع وحدة الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا او جزءه واستلزام استغناء الموجدة للاستغناء في الموجدية وامتناع اللازم واستدعاء الانقسام للمادة **قال** واما عند المتكلمين فالجسم مؤتلف من اجزاء لا تتجزى يسمى كل جزء منه الجوهر الفرد وتأليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق **اقول** لما ذكر ان الجسم عند الحكماء مركب من المادة والصورة ذكر مذهب المتكلمين فيه وقد اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد ويعني بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التأليف في الجهات الثلاث حصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في اقل عدد يتألف منه فعند الاشاعرة انه يتألف من جوهرين

في امتناع الجوهر الفرد

لانهم فسروا الجسم بانه المنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة فيه جوهران اما المعتزلة فانهم سموه بالطويل العريض العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد البعدين ويبقى الحد منطبقا على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتألف من اربعة جواهر بان يتركب مثلث من ثلاثة جواهر فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا وقال آخرون انه يتألف من ستة لان المثلث وهو الطول والعرض اذا اطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية جواهر لان الجوهر اذا انضم مثله حصل خط هو طول واذا انضم خط الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا اطبق سطح على مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي **قال** والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود **اقول** اختلف الناس في اثبات الجوهر الفرد ونفيه فاثبته اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء لوجوه **الاول** الزمان ثابت والماضي والمستقبل معدومان والحاضر ان كان معدوما كان منفيا هذا خلف وان كان ثابتا فان كان منقسما امتنع وجود اجزائه دفعة لقضاء الضرورة بانه غير قار الذات فيكون بعضه ماضيا او مستقبلا فلا يكون ما فرضناه حاضرا حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسما تحقق جزء لا يتجزى في الزمان فيثبت في الحركة لان القدر الموجود من الحركة في ذلك الآن ان كان غير منقسم فالمطلوب والا لزم انقسام الآن لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي يقع فيه كل الحركة هذا خلف فيثبت الجزء في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها تلك الحركة الغير المنقسمة ان انقسمت كانت الحركة منقسمة لان الحركة التي الى نصفها نصف الحركة التي الى كلها هذا خلف والا فالمطلوب **الثاني** اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم والا لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا نخرج خطين من المركز الى طرفي خط الملاقاة فيرتسم مثلث قاعدته خط الملاقاة فاذا اخرج من المركز عمود كان اقصر من الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين فلا يكون الكرة حقيقية فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى يتم الدائرة حصلت نقط متتالية يتركب منها الدائرة والسطح **الثالث** انا اذا حركنا خطا قائما على مثله حتى يلاقيه كان ما لا ينقسم ملاقيا في كل آن لنقطة

فيتركب

فيتركب المتحرك عليه النقط **الرابع** النقطة اذا وضع على منقسم فان كانت جوهراً فالمطلوب
والا فالمحل ان كان منقسماً انقسم الحال والا لم يكن حالاً في كله وان لم يقبل القسمة فالمطلوب
الخامس برهن اقليدس على وجود زاوية هي اصغر الزوايا الحادة فلا تقبل القسمة
السادس لو انقسم الجوهر لكان انقسامه اما متناهياً فالمطلوب او غير متناه فيكون
الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه مقداراً زائداً على ما لم يكن و
الثاني باطل والا امتنع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه لانه يمتنع قطعها الا بعد قطع
نصفها ويمتنع قطع نصفها الا بعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا نهاية ولامتنع ان يلحق السريع
البطيء السابق لان البطيء حال قطع السريع يقطع شيئاً فاذا قطعه السريع قطع البطيء شيئاً اخر
وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضي زيادة المقدار فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان المقدار
غير متناه ولانا نأخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات فيحصل جسم نسبته الى غير
المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه لكنها نسبة المقدار المتناهي الى المقدار المتناهي هذا
خلف واجاب الحكماء على تعيين الوجوه **الاول** الجوهران اتحد الطرفان المماسان لاحدهما بالطرف
المماس للاخر لزم التداخل والا انقسم **الثاني** اذا وضع على طرفي الخط المركب من الثلثة جوهران
ثم حركا دفعة تلاقيا في الوسط فانقسم الجوهر ولو كان مركباً من اربعة وتخالف وضعهما او حركا
وتحركا تحاذيا على منتصف الثاني والثالث **الثالث** يكون الحركات متخللة بالسكنات
والا لكان التفاوت بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات فكانت
الفرس اذا بكثير من حركاته فيلزم خفاء الحركات فاذا قطع السريع فالبطيء ان لم يقطع شيئاً كان ساكناً
هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام ولا يقطع جزءاً لا اكثر والا لكان مساوياً او اسرع **الرابع**
اذا تحركت الكرة في الوضع تحركت منطقتها وجميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة
جزءاً فان قطع باقي الدوائر جزءاً تساوت المدارات كلها هذا خلف وان قطعت اقل من جزء لزم الانقسام
الخامس ظل المقياس ان تحرك عند حركة الشمس تساوى مقدارها والنهار ووسطه هف

وان تحرك مثلاً وتساوي المدارات هذا خلف وان كان اقل لزم الانقسام عند حركة الشمس جزءاً
لا يتجزى **السابع** المربع المركب من ستة عشر جزءاً ان تلاقت اجزاؤه فقطره تساوي احد الضلعين
وان تباعدت بما يتسع الجوهر ساوى الضلعين وهو محال بشكل الحمار والا لزم الانقسام و
تمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها وبيان الانفصال عنها ذكرناه في النهاية **قال**
والاعراض عند المتكلمين احد وعشرون نوعاً وعند بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون
نوعاً عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة و
الاعتقاد والظن والنظر والالم **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع في البحث
عن ضده وهو العرض وهو عارض عند المتكلمين لاحد وعشرين نوعاً عشرة منها تختص بالاحيا
فلا توجد في غير الحي الحيوة وهي صفة تختص بالحي يصح بها عليه ان يعلم ويقدر لانه لولا اتصافه
بامر ممكن يقتضي هذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى من اتصاف الجماد بها لتساويهما في الجسمية والتركيب
وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانه يشترط فيها ولا عن قوة الحس والحركة لانها مشروطة بالحيوة وهي
مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها في الجوهر الفرد خلافاً للاشاعرة الثاني
الشهوة وهي كيفية حاصلة للحي يقتضي الجذب للشيء ومبدأ الجذب بارادة من حيث هو ملايم وهي
مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهي كيفية حاصلة يقتضي
الدفع للشيء ومبدأ الدفع اذا كان من حيث هو غير ملايم وهي مغايرة للكراهة لان المريض يتنفر
من الدواء ويريده الرابع القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل
واذا شاء ان يترك ترك تبعاً للداعي وعلمه لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا تأثير
الا مع الصفة ولا يجب عندها الفعل بل مع انضمام الداعي ولا ينافي الوجوب عند الداعي
التساوي عند خلو القدرة عنه ويتقدم عليه عند المعتزلة والحكماء لا للاشاعرة لانا نعلم
انا قادرون على الجلوس وانكاره مكابرة ولان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن
قادراً لزم تكليفه ما لا يطاق وخالف الاشاعرة في ذلك لان البقاء عندهم عرض فلو تقدمت

كانت باقية فيلزم قيام العرض بمثله وهو باطل لانه لا بد من الانتهاء الى محل جوهري فيكون المحل
قائما به ونمنع كون البقاء عرضا وانما هو امر اعتباري يحكم به الذهن للماهية عند مقارنتها لوجودها
البرهان الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله كالسرعة القائمة بالحركة واحتياج الجميع الى
محل جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض ولا يستدعي التقدم البقاء لجواز استناد الفعل
الى قدرة متجددة وهي صالحة للضدين عند المعتزلة والحكماء خلافا للاشاعرة الخامس
الارادة وهي صفة يقتضي ترجيح احد طرفي المقدور واختلفوا فذهب بعض المتكلمين الى انها
نفس الداعي شاهدا وغايبا واراد بالداعي علم القادر او ظنه واعتقاده بما اشتمل الفعل عليه
من المصلحة وعند بعضهم انه كذلك غايبا لا شاهدا وعند الاشاعرة انها زايدة مطلقا لانا نعلم
نزيد وانما لم نجعلها الان نسبة القادر واحدة الى الطرفين فلولا المرجح لامتنع الفعل ولا يمتنع
ان يكون هو العلم لانه تابع للفعل التابع للارادة السادس الكراهة وهي صفة التي يقتضي ترجيح
الترك والبحث فيها كالارادة السابع الاعتقاد وهو حكم الذهن بمقصود على آخر ايجابا او سلبا حكما جازما
فان لم يكن مطابقا كان جهلا مركبا وهو نوع مغاير للعلم والظن عند المتكلمين وعند الحكماء انه جنس
لها لان الحكم ان لم يكن جازما كان ظنا وان كان جازما فان كان مطابقا ثابتا فهو العلم والا
فهو الجهل المركب او اعتقاد المقلد الثامن الظن وهو ترجيح الطرفين على الآخر ترجيحا غير مانع من النقيض
في الذهن فان طابق فصادق والا فكاذب التاسع النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل
بها الذهن الى امر آخر وهو واجب عقلا عند المعتزلة فان المعرفة واجبة لانها دافعة للخوف الحاصل
من اختلاف العقلاء او الخاطر ولا يتم الا به بالضرورة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وشرطه عدم العلم لامتناع تحصيل الحاصل
وعدم الجهل المركب لمنافاة الجزم للطلب وهو اول الواجبات عند بعضهم والحق انه القصد اليه
وهو مفيد للعلم خلافا للسمنية لانا نجزم جزما علميا بالنتيجة حال العلم بالمقدمتين العاشر
الالم وهو ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم وقيل انها عدمية وهي الخلاص عن الالم

كما ذهب

كما ذهب اليه محمد بن زكريا الطبيب فلهذا اهملها المصنف واختلف في سبب الالم فقيل انه تفرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف واعترض على الاول بانه عدمي فلا يكون علة للوجودي ولانه حاصل
عند الاغتذاء مع انتفاء الالم **قال** واحدى عشرة يكون للاحياء وغير الاحياء وهي الكون
وهو يشتمل على اربعة اشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف والاعتماد
كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والرايحة والصوت والطعم والاسنان
اللذان او الثلثة التي زاد بعضهم الفناء والموت والبقاء **اقول** هذه الاعراض لا يفتقر
موضوعها الى كونه حيا **الاول** الكون وهو حصول الجسم في الحيز وهو الاين عند الحكماء
وهو مغاير للجسم والمكان لانه نسبة بينهما وهو جنس لاربعة انواع الحركة وهي الحصول الاول
في الحيز الثاني وعند الحكماء انها كمال اول لما بالقوة في المكان الثاني من حيث هو بالقوة اما كونها كمالا
فلانها عرض حصل للجسم بعد عدمه فكانت كمالا له واما كونها اول فلان الجسم ما دام في مكانه الاول
يفقد الكون في المكان الثاني والسلوك اليه لكن السلوك اليه هو اسبق الكمالين فهو كمال اول للجسم
الذي هو بالقوة في المكان الثاني وبه فارق الحركة سائر الكمالات لانها اذا وجدت تخرج ما هي كمال له
من القوة الى الفعل ولا يستلزم كمالا اخر والحركة بعد حصولها يكون الجسم بالقوة في المكان الثاني
ولو خرج الى الفعل انتفت كماليتها وبعض الاوايل نفى الحركة لانها ليست عبارة عن المماسة الاولى
فان الجسم لم يتحرك بعد ولا عن الثانية لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما لعدم تحقق الحالتين
ولا وسط بين المماستين والا كان هو المماسة الثانية والثانية ثالثة هذا خلف وسنفصل الكلام فيها
الثاني السكون وهو عند المتكلمين عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد وعند
الاوايل انه عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما عند المتكلمين تقابل الضدين
وعند الاوايل تقابل العدم والملكة **الثالث** الاجتماع وهو كون الجوهرين في حيزين بحيث
لا يتخللهما ثالث **الرابع** الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ولا نوع له غير هذه
الاربعة عند بعضهم واثبت بعضهم كونا خامسا وهو اول حصول الجسم في مكانه الذي

خلق

خلقه الله تعالى فيه فانه ليس حركة ولا سكونا وبعض المتكلمين جعل الحركات عين السكنات لان المباين
بينهما بالبقاء وعدمه وهو لا يوجب اختلافهما في الماهية كالصبي والرجل فعلى هذا يكون هذا الكون
داخلا تحت السكون الثاني التاليف واثبته ابو هاشم واصحابه عرضا قائما بمحلين لانا نرى ان بعض
الاجسام يصعب تفكيكها وبعضها يسهل فلولا انضاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة
لم يكن اولى بها من ضدها ولا من غيره وذلك المقتضي يستحيل ان يقوم بالجوهر الواحد لا فتقاره
ما يتعلق بالجوهرين ولا بانية من اثنين والا لجاز ان يقوم بالمحل الواحد تاليف واحد لعدم الاولوية
في عدد ح وكذا اذا اخذنا جزء واحدا من اجزائه عدم تاليفه بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي
وهو معلوم البطلان والمحققون من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض الواحد باكثر
من محل واحد بالضرورة كامتناع حلول الجسم في مكانين والحكماء جوزوا قيام العرض الواحد بمحل
منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيوة القائمة
بالبنية المنقسمة الى الاعضاء وهو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم **الثالث** الاعتماد
وهو الميل عند الحكماء كالثقل والخفة وهو واسطة بين الحركة وعلتها فالثقل علة الحركة الى المركز
والخفة علة الحركة الى المحيط وهو مغاير للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء فسرا فانه
يحس بخفته ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد في الهواء يحس بثقله ولا حركة له وكذا الحجر
المسكن تحت اليد في الهواء يحس بثقله ولا حركة له فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولاه لساوت
الحركة المقترنة بالعائق الخالية عنه في الزمان والثاني باطل بالضرورة بيان الشرطية انا لو فرضنا
جسما خاليا عنه تحرك قسرا مسافة ما فانه يتحركها في زمان بالضرورة واذا فرضناه مع معاوقة
من غيره تلك المسافة بتلك القوة فانه يتحركها في زمان ازيد فان فرض معاوق آخر اقل على نسبة
الزمانين وجب ان يتحركها في الزمان المساوي لزمان الحركة الخالية عنه هذا خلف والبحث فيه مذكور
في النهاية **الرابع** الحرارة وهي كيفية محسوسة تحدث الخفة والتحليل وتجمع بين المتجانسات وتفرق
بين المختلفات من المركبات وهي جنس للكيفية المحسوسة عن النار والاشعة والحادثة عن الحركة

والحرارة الغريزية تخالفهما بالنوع **الخامس** البرودة وهي كيفية ملموسة تحدث ما يقابل فعل
الحرارة كالثقل والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وهو
غلط لانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا نحس به **السادس** اليبوسة
وفسرها ابو علي بانها كيفية يعسر بها قبول موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى
وقيل انها الجفاف **السابع** الرطوبة وفسرها قوم بانها الكيفية التي تكون بها الجسم يسهل الالتصاق بالغير
ويسهل الانفصال عنه فالهوى ليس برطب وآخرون بانها الكيفية التي يكون بها يسهل التشكل بشكل
الحاوي الغريب ويسهل تركه فيكون الهوى رطبا والنار رطبة وقيل انها البلة والحق ان هذه امور
محسوسة لا يجوز تعريفها او لا يمكن الا باعتبار اضافات لا زمة لها لا تدل شيء منها على حقيقتها فلا
يفيد تعريفها ما يفيد الاحساس **الثامن** اللون وهو عند ابي هاشم جنس السواد والبياض و
الحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوائل
ان الخالص السواد والبياض والباقي مركب منهما وعند آخرين منهم ان السواد لون حقيقي دون
البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهوى للاجسام الشفافة الصغيرة جدا كزبد الماء ويبطل بابيض
المسلوق فانه يصير بعد الشفافية ابيض لا باعتبار احداث النار هواء فيه لانه بعد الطبخ اثقل وشرط
رؤيته الضوء وقال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون غير مرئي في الظلمة فان كان لعدمه فالمطلوب
ان كان لان الهواء المظلم عائق بطل فان الظلمة ليست كيفية عائقة عن الابصار ولهذا يشاهد
البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلف الاوائل في كيفية الابصار فقال
بعضهم انه يخرج شعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئي وزاويته عند العين و
هو خطاء لان الخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا المقدار العظيم
وان يكون عرضا فان الاعراض لا تنتقل وقال آخرون بالانطباع وهو خطاء ايضا لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وقد بينا الحق في ذلك في النهاية وقال بعضهم الضوء نوع من اللون وهو خطاء
فان السواد والبياض يشتركان في الاضاءة ويختلفان في ماهيتها وانما هو كيفية منبسطة على

الاجسام من غير ان يقال انها سواد وبياض او غيرهما **التاسع** الصوت وهو كيفية محسوسة بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو خطاء لتشارك الاجسام في الجسمية واللمس والابصار دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان يصير الى سطح الصماخ ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالتدارك الصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى الصماخ والا لما سمع الكلام من وراء جدار على هيئته ولان الحامل للحروف اما كل جزء واحد فلا يسمع الا واحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار املس بحيث يرد ذلك التموج الى الخلف على شكله حدث صوت اخر هو الصدا فان تقاربت المسافة اتحد التموجات فيسمع الصوت اشد والحروف اصوات معتبرة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **العاشر** الرائحة وهي كيفيات تشمومة ولم يوضع لانواعها اسماء وانما تخصص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ومنتنة او بالاضافة الى الطعوم مقارنة لها فيقال رائحة حلوة وحامضة ولا يفتقر في دركها الى انفعال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة عند تواتر ادراكه **الحادي عشر** الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لتسعة انواع لانها كيفية مزاجية فالحامل لها اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن البسيط فان البسيط عديم الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفناء معنى يضاد الجواهر لان الاجسام باقية فلا تعدم لذاتها ولا للفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا عدمه ولا لعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرط هو العرض لان الجوهر شرط العرض فلابد

فيجي ان يكون لطريان ضد هو الفناء ولا بقاء له والا لافتقر الى ضد وهذه المقدمات ضعيفة واثبت الحويني الموت لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق التقدير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا والاطلاق الخلق عليه مجاز **قال** والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة عن القابل للمساواة واللامساواة لذاته ويخرج بهذا القيد ما يقبلها باعتبار غيره وهو ما يحل في الكم ويحل الكم فيه او يتعلق به نوع ما من التعلق ورسمه بعضهم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه واحد عاد بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل او لا لان المساواة اتحاد في الكم وهو اما متصل ان امكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد واحد مشترك هو بداية لاحد القسمين ونهاية للاخر واما منفصل وهو العدد لا غير ان لم يكن كذلك المتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود دفعة او لا وهو الزمان خاصة والقار ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين خاصة فهو السطح وان انقسم في ثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل المقادير عليها والمتكلمون نفوه لانه مبني على نفي الجواهر ولان الاثنينية ان وجدت في كل واحد لزم في واحد كان اثنين هذا خلف وان حلت في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية كالبحث فيها ولو كان المقدار عرضا فان كان ان يحل منقسما لزم اجتماع الامثال والا كان حصول حلوله في الحيز بعد الحصول فيه فينقلب الجوهر عرضا وبالعكس والمنفصل متناه في النقصان الى الواحد ولا يتناهى في طرف الزيادة والمتصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم ويتناهى في جانب الزيادة خلافا للهند والا لامكن فرض خطين خرجا من نقطة واحدة كما في مثلث فالبعد من بينهما يتزايد على نسبة امتدادهما فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي هو مجرد الطول والعرض والعمق هل يتحقق قيامه بذاته او لا فقال ارسطو بالاول وجعلوه عارضا للمادة دائما ويمتنع تداخل البعدين لذاتيهما او منع منه افلاطون وقسم الى جوهر قائم بذاته وهو المكان الذي

تسرى فيه الاجسام وينحل بعدها به ولا يمتنع تداخلها لخلوه عن المادة والصورة وهو ملاقى
للاجسام وارسطو لجعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوى وابطله افلاطن بالزام كون الحجر الواقف فى الماء والطير فى الهواء متحركين
كون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلو هذا البعد عن جسم شاغل والاكثر لا
وان كانت الحركة مع العايق كهى لا معه لانه اذا تحركت مسافة ما فيه فى زمان ما ثم تحركتها فى
ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض فى ملاء اخر ارق من الاول على نسبة الزمانين ساوى فى
الزمان الحركة الخلائية وبطل بان الحركة لذاتها تستدعى قدرا من الزمان والتفاوت انما
هو فيما يستحقه بسبب المعاوقة وجوزه لخروج والالزم الدهر او التداخل او سكون اجزاء جميع
العالم عند حركة البقة والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على اثبات المادة الثانى الكيف
وهو هيئة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محلها اقتضاء
اوليا فالهيئة يخرج بها الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها تخرج به الاعراض
النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها يخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء
عدم القسمة وذكر فى المتن ليدخل فيه العلم بما لا ينقسم فانه يقتضى اللاقسمة لا اقتضاء اوليا بل
لاقتضاء متعلقه وهو جنس يندرج تحته اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى
الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات كالاضواء والالوان والمسموعات
كالاصوات والحروف والمذوقات وهى الطعوم والمشمومات وهى الروايح وهذه ان كانت
راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والا فهى انفعالات الثانى الكيفيات النفسانية
وهى المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الالات الخمس التى هى
الحواس الظاهرة والارادة والشهوة وغيرها من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت
ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث والمنفصلة كالزوجية والفردية والاولية و

في الاضافة

والتركيب الرابع الكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهو القوة كالمصحاحية ولين كان
نحو القبول فهى اللاقوة كالممراضية الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ورسمه انه ما يعقل
بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج الجوهر والكيف وبالثانى يخرج عنه
باقى الاعراض النسبية فانها وان عقلت بالنسبة الى غيرها الا ان لها ماهية معروضة فان الاين
ليس نفس نسبة الحصول فى المكان بل هو عرض فى نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة
جزءا من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على ان بعض المتأخرين ذهب اليه وجعل الاجناس
العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه ايضا المضاف المشهورى وله خاصيتان
التكافؤ فى الوجودين الخارجى والذهنى فلا تقدم لاحدهما على الاخرى ووجوب الانعكاس
فالاب اب للابن والابن ابن للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت الانعكاس كما تقول
الاب اب للانسان ولا يقع النسبة حقيقة ح واحتجوا على اثباته بان العقل يحكم بفوقية السماء وهو
حكم صادق مطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على المعدوم فتكون
معدومة فيكون نقيضها ثبوتيا ومنع المتكلمون من ثبوته وثبوت كل عرض نسبى والا لزم التسلسل
لان حلولها فى محلها نسبة لها اليه واضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة اخرى
اجاب الرئيس بان الاب اذا عقل مضافا باعتبار الابوة اثبتنا اضافة الابوة ولما عقلنا حصولها
فى المحل اثبتنا اضافة اخرى هى الحصول مغايرة للابوة لتغايرهما فى الحقيقة اما حصول ذلك الحصول
فانه داخل تحت مطلق الحصول فى المحل فلا تستدعى ثبوت اضافة اخرى وليس بجيد لان اضافة الحصول
مغايرة النسبة لكلى المنتسبين وكان التسلسل لازما والمضاف حقيقى وهو نفس الاضافة كالابوة
ومشهورى وهو محلها او المجموع منهما الرابع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها
الى بعض كالمحاذاة مثلا وكون نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه وهو كون راسه من فوق ولولا النسبة
الثانية كان الانتكاس قياما والاقرب جعل المقولة هو النسبة الاولى لانها جزء من المجموع اعم منه

فيكون هو الجسم العالي والحق أن أنواع المجموع الخامس في الأين فهو نسبة الجسم إلى المكان بالحصول فيه وهو حقيقي كالكون في المكان الحقيقي وغيره وهو الكون في غيره السادس المتى وهو نسبة الشيء إلى الزمان بالحصول فيه أو في طرفه السابع الملك وهو نسبة التملك وهو وجود شيء لشيء من شأنه أن يختص به فرس له مال وله علم وله سواد فهذه نسبة له هي الملك ولأجل اشتباه هذه المقولة بغيرها قال أن التملك قيل إنه نوع من المضاف فوضع له الحكماء ثلاث عبارات الملك والجدة وله والرئيس إلى ... ويشبه أن يكون عبارة عن كون الشيء محيطا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والحرب بالأخير عن خاطر ... بها ونقصه المقصد بالغمد للسيف فهو محيط ينتقل بانتقاله وليس الغمد ملكا للسيف الثامن الفعل وهو نسبة التأثير وهو هيئة تعرض للفاعل حال صدور الفعل عنه كالإحراق للنار فإذا استقر الفعل خرج من المقولة التاسع الانفعال وهو نسبة التأثر وهي هيئة تعرض للمنفعل عند تأثره عن الفاعل كالاحتراق حالة الانفعال والمتكلمون منعوا من ثبوتهما في الخارج والإلزام التسلسل لأن الانفعال والفعل لو كانا ثبوتيين لكانا ممكنين ويكون لهما فعل وانفعال واعلم أن كون كل واحد من هذه المقولات جنسا من أصعب الأشياء إثباتا لأنه يتوقف على كون كل واحد منها ثبوتيا وذاتيا وكما الذاتي المشترك وأعم من كل خبر يندرج تحته **قال** ويتمم هي مع الجوهر المقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات **أقول** هذه الأعراض التسعة أجناس عالية لجميع الأعراض والجوهر جنس عال لجميع الجواهر وكل ممكن إما جوهر أو عرض فصارت هذه المقولات العشر شاملة لجميع الممكنات ومن أثبت النقطة والوحدة والآن لا يتم هذا الحكم عنده لأنها ممكنة وبسيطة ولا يندرج تحت جنس نعم المقولات أجناس الأجناس وهذه البسائط وإن كانت ممكنة وعامة فليست أجناسا بالاتفاق اندرجها في التاسعة **قال** أقسام الموجودات إما أن يكون متماثلة وإما متضادة وإما مختلفة أما المتماثلة فكالبياضين المتساويين في البياضية **أقول** هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها إلى البعض وهي من الأمور العامة ولهذا قدمها الاحتياج إليها وتعرفها أن كل موجودين إما

في النسب بين الموجودات

متماثلان أي يكون المعقول عن أحدهما هو المعقول من الآخر وإنما يتمايزان بأعراض زائدة على ماهيتهما كالبياضين المتساويين في تمام الماهية وإنما يختلفان باعتبار إضافتهما إلى موضعين متغايرين ونسبتهما إلى الموضع خارج عن حقيقتهما وإما أن لا يتماثلا بأن يكون المعقول من أحدهما ليس هو المعقول من الآخر فإن أمكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما المختلفان وإلا فهما الضدان كالسواد والبياض والأقرب أن يقال الموجودان إما متماثلان أو مختلفان والمختلفان إما أن يمكن أن يجتمعا أو لا والأول هو المختلفان غير المتقابلين والثاني إما أن يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر أو لا الأول المضافان والثاني المتضادان **قال** وأما المتضادة فهي الأعراض التي يكون من جنس واحد لا يمكن أن تجتمع في محل واحد في وقت واحد ويمكن خلوها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالألوان والحكماء زادوا في حدودها أن يكون بينهما غاية البعد **أقول** الموجودات المتضادة هي الأعراض التي يكون من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا وذلك مثل السواد والبياض وغيرهما من أنواع الألوان وأخذ الأعراض في حدها لتخصيصها بها فإن الجواهر لا تضاد عند من يأخذ في حدها التعاقب على موضوع وحلا لأن الجوهر لا يحل في موضوع فإن اكتفي فيه بالتعاقب على مطلق المحل كان لبعض الجواهر ضد كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد وأخذ الدخول في جنس واحد خرج من الحد لأن التضاد لا يعرض للأجناس بالاستقراء ولا للأنواع إلا إذا اندرجت تحت جنس أخير ولا ينتقض الأول بالخير والشر لأنهما ليسا جنسين ولا الثاني بالشجاعة والتهور المندرج أحدهما تحت جنس الفضيلة والآخر تحت الرذيلة لعروض التضاد لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما في محل واحد احتراز عن أنواع مندرجة تحت جنس ويجتمع في محل واحد كالمتداخل فيه المتضادة فإنه يمكن اجتماعها في محل واحد لكن لا في وقت واحد ويمكن حلول المتضادة في المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالألوان فإن الهواء خال عنها هذا هو المتضاد بحسب الشهرة أما بحسب التحقيق فكما ذهب إليه الحكماء وهو أن يراد فيه أن يكون بينهما غاية التباعد **قال** فإذن يجوز

في التضاد

الا یکون لعرض واحد اضداد کثیرة علی الرای الاول ولا یجوز ان یکون له الا ضد واحد علی الرای الثانی وما عدا التماثل والتضادة مختلفة **اقول** علی التفسیر الاول یجوز ان یکون للشیء الواحد اضداد کثیرة لانه لا یعتبر فیه غایة البعد کالسواد الذی یضاده جمیع انواع اللون لعدم امکان اجتماعهما فی محل واحد فی موضوع واحد فی وقت واحد وعلی التفسیر الثانی لا یکون للواحد الا ضد واحد وهو الطرف فالسواد المقابل له فی الغایة یضاده البیاض فی الغایة لا غیر لانه لو وجد شیئان فی غایة البعد من السواد فاما ان یکون تخالفهما لوجه مشترک بینهما فیکون الضد للسواد هو ذلک الوجه المشترک وهو واحد فضد الواحد واحد واما ان یکون کل منهما تخالفه بوجه مغایر للوجه الذی خالف الاخر به فیکون هناک وجوه من التضاد لا وجها واحدا وهو ممکن و فیشکل امکان ان یکون الوجه الذی یخالفه السواد الامور الکثیرة واحدا وان تشترک الامور الکثیرة فی شیء واحد **قال** واعلم ان التقابل الذی یشمل التضاد وغیره علی اربعة اوجه احدها التقابل بالتضاد والثانی التقابل بالنفی والاثبات والثالث التقابل بالملکة والعدم کالبصر والعمی والرابع التقابل بالتضایف کالابوة والبنوة **اقول** لما ذکر انقسام الموجودات الی المتضادة وغیرها بحث من جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان هما اللذان لا یجتمعان فی ذات واحدة من جهة واحدة فی وقت واحد فاللذان فیهما الایجاب والسلب قولنا لا یجتمعان فی ذات واحدة یخرج عنه غیر المتقابلة وقولنا من جهة واحدة فی وقت واحد لیدخل فیه المتضایفان فانهما قد یجتمعان فی ذات واحدة لکن باعتبار جهتین کالابوة والبنوة فانهما لا یجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتین فان زیدا یکون ابا بالنسبة الی جهة و یکون ابنا باعتبار جهة اخری او فی وقتین فان السواد والبیاض قد یجتمعان فی وقتین فی محل واحد هو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والایجاب والعدم والملکة والتضایف لان المتقابلین ان کانا وجودیین فان عقل کل واحد منهما بانفراده فهما الضدان وان عقل کل واحد منهما بالقیاس الی الاخر فهما المتضایفان وان کان احدهما عدمیا فان اعتبر موضوع واحد لهما فهو العدم و الملکة والا فهما السلب والایجاب فهما راجعان الی النقیض والصغیر بخلاف العدم والملکة فانهما

راجعان الی ما فی نفس الامر ولا یمکن تقابل العدمین اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما علی ما غایر الملکتین واما المطلق والمضاف فلان احدهما اعم من الاخر والمقابل من حیث عروض التقابل الذی هو نوع من المضاف وباعتبار ذاته اخص من المضاف اعم ولا امتناع فی عروض الخاص للعام والسواد من حیث انه مضاد للبیاض مضایف لا من حیث ذاته وتعاند الضدین اشد من تعاند السلب والایجاب لاستلزام الخاص العام دون العکس وقیل بالضد لان المعاند للخیر هو انه لیس بخیر والشر باعتبار انه لیس بخیر عاند للخیر لا باعتبار اخر **قال** اصل اخر الدور محال وهو ان یکون المعلول علة لعلته بواسطة او بغیر واسطة والمتاخر من حیث هو متاخر متقدم علی متقدم من تلک الحیثیة **اقول** الغرض الاقصی من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالی وبیان صفاته وهو متفق علی ابطال الدور والتسلسل فلهذا قدمه المصنف والدور هو ان یتوقف کل من الشیئین علی صاحبه فیما هو متوقف علیه کما لو توقف وجود العلة علی وجود معلولها المتوقف علی وجود علته وکما فی المتاخر من حیث هو متاخر فاذا تقدم علی تقدمه من حیث تلک الحیثیة والثانی اعم لتحققه فی العلل والمعلولات وغیرهما فان المتاخر عن التاخر عنه فی الزمان خارج عن الاول دون الثانی واکثر العقلاء علی ان العلم باستحالته ضروری **قال** والتسلسل عند المتکلمین محال مطلقا وبالجملة کل عدد فرض فهو متناه لان کل عدد فرض فهو قابل للقلة بان ینقص منه شیء والکثرة بان یزاد علیه شیء وکل قابل للقلة والکثرة فهو متناه اما العدد الذی یکون له اول ولا یکون له اخر بل انما یوجد منه بعد بعد فلیس بمحال عند اکثرهم لکون کلما یوجد منه محصورا فی ای وقت یفرض یکون متناهیا **اقول** التسلسل عند المتکلمین عبارة عن وجود ما لا یتناهی من الاعداد سواء کان بینها ترتیب وضعی او طبیعی او لا وسواء وجدت به دفعة واحدة او علی التعاقب وهو محال عندهم فی جانب الماضی بکل اعتبار وبالجملة کل عدد یفرض قلا او کثر فهو متناه لان کل عدد یفرض فهو قابل للزیادة والنقصان فهو متناه اما الصغری فلان کل عدد یفرض فهو اقل من ضعفه واکثر من نصفه واما الکبری فظاهرة

والحكماء منعوا المتقدمين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي دون غيره واما الكبرى فلان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لاشتمال الاولى على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثانية بالممكن ولان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين **قال** اما عند الحكماء فكل عدد يكون احاده موجودة دفعة واحدة وله ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه اما ما لا يكون احاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب يجوز ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا نقلها وبيان ما يحتاج الى البيان منها فيجيء في مواضعها وقد تم ما اردنا ايراده في خمسة ابواب **اقول** الحكماء شرطوا في استحالة امرين الوجود دفعة والترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات وان ترتبت لكنها لما لم توجد دفعة جاز عدم التناهي فيها والنفوس وان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب بينها عندهم جاز عدم التناهي فيها ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية واخذنا منها عدة متناهية ثم اطبقنا احد الجملتين على الاخرى فان ساويا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره والزائد مثل الناقص وهو باطل بالضرورة وان نقصت احديهما تناهت والزائد زاد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا البرهان ات في الجميع لان التطبيق يعتبر فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع فان النفس التي للاب شرط في النفس التي للابن لانه سبب في التوليد وحدوث البدن شرط في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معد للاحقة وايضا لا يخلو من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحدة من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني يستلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال **قال** الباب الاول في اثبات موجد العالم العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجوهر الى موجد ثبت احتياج العرض اليه لاحتياجها الى محالها

اليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء بيانه ويثبتون اولا حدوث الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات محدثها القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق **اقول** هذا هو المقصد الاقصى من هذا الفن ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور وجب عليه تعريف العالم ليصح الحكم عليه بالحدوث وله تفسيران احدهما انه السماء والارض وما بينهما والثاني انه عبارة عما سوى الله تعالى فيخرج من الاول الجواهر المجردة عند من اثبتها وهذا التعريف يتوقف على تصور الله تعالى ببعض الاعتبارات لا على ثبوته وما سوى الله تعالى اما جواهر واما اعراض لانه اما ان يكون في موضوع فيكون عرضا او لا في موضوع فيكون جوهرا والعرض لا يعقل قائما بنفسه بل يفتقر الى محل يوجد فيه واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وعند الاوائل الجواهر اما ان يكون ما ذكر وهي الاجسام واجزاؤها واما ان يكون مفارقة وعند اكثر المتكلمين انه لا يتحقق القسم الثاني والا لكان مشاركا للباري تعالى في حقيقته لانه مشارك في التجرد وليس بجيد لان الاشتراك في التجرد اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الصفات الثبوتية لا يوجب الشركة فضلا عن السلبية والمتكلمون يستدلون على ثبوت الصانع تعالى بآثاره وانما يثبتون اولا حدوث الاجسام ويستدلون بذلك على اثبات محدثها لقضاء الضرورة بان كل حادث فله محدث وهو تعالى قديم والا لزم افتقاره الى محدث اخر ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة **قال** احدها قولهم الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى احدها اثبات الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات امور ثبوتية ثابتة وهي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز اخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر

في تحقيق حدوث الاجسام

والاكوان تتغير وتتبدل بعد ثبوت الاجساد وهي امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها الا في الاجسام **اقول** هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى واشتملت الصغرى منها على ثلثة والرابعة هي الكبرى احديها اثبات وجود حوادث زائدة على الجسم لان كون الجسم لا ينفك عن الحوادث فرع على ثبوت الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها وهي نفس الصغرى احدث مجردة عن وصف الحدوث والثالثة بيان حدوثها والرابعة ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم ان كل جسم حاصل في حيز اي في محاذاة يشار اليه باعتبارها انه هنا او هناك او في مكان هو السطح او البعد على اختلاف المذاهب فان كان لابثا فيه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو المتحرك واذا نسب الى اخر كان مجامعا له ان لم يمكن ان يتخللهما ثالث والا كان مفارقا وهذه الاكوان ثبوتية لانها محسوسة ولان الحركة موجودة اتفاقا فالسكون كذلك لتشاركهما في تمام الماهية وهي مغايرة للجسم لانها تتغير مع بقاء الجسم ويتبدل بعضها ببعض والمتحرك يسكن وكذا الساكن يتحرك ولان مقولة الوضع ليست واجبة للبسائط وكذا المركبات فاذا الاكوان امور موجودة بغير الاجسام لا يعقل وجودها الا في الاجسام اذ لا تعقل حركة عن حيز الى اخر او سكون في حيز او اجتماع في حيزين او افتراق فيهما في غير الاجسام لان غيرها لا امكان له فكانه اشار بذلك الى برهان اخر على المغايرة لها لا تحتاج تكون عرضا لامتناع قيامها بذاتها فتكون مغايرة للجواهر **قال** واما بيان ان الاجسام لا تخلو عنها فهو ان كل جسم يستحيل ان يكون لا في حيز وكونه في حيز ينحصر في الحركة والسكون واذا كان جسمان في حيزين انحصر كونهما في الافتراق والاجتماع **اقول** هذا بيان هذه الدعوى الثانية من الدعاوى الاربع وهي كون احدى هذه الاكوان لازمة للجسمية وهو ظاهر بما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عنها لاستحالة وجوده مجردا عن الحيز وكونه في حيز لا ينفك عن النقيضين

الثانية

اعني الثبوت فيه او الانتقال عنه واذا فرض الجسم مع اخر انتقل الى حيز فلا ينفك حالهما عن الاجتماع والافتراق **قال** واما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فاذا هي محتاجة في وجودها الى غيرها فهي ممكنة ويستقيم الدلالة على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان ويستحيل ان يتطرق الى غير المتناهي الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص منها بعده متناه يستحيل ان يكون مثلا لما زاد واذا فرض الناقص وغير الناقص تطابق من مبدا واحد وجب ان ينتهي الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى اتصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذا كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فلو كان في الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون في الازل جميع الحوادث معدومة **اقول** هذه الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء وهو بيان حدوثها واعلم ان النزاع وقع في حدوث نوع الحركة لا في اشخاصها لوقوع الاتفاق عليه والمصنف ره استدل على كل واحد منهما اما على حدوث الشخص فبوجهين **الاول** ان هذه الاكوان تتغير وتتبدل على الجسم مع بقائه ويجوز كل واحد منها وزواله فيكون حادثة لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته او مستند الى واجب لذاته ويستحيل عدمه او ممكن فيستند الى واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله **الثاني** انها ممكنة لاحتياجها في وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة واما على حدوث النوع بمعنى تناهي هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث اخر الى ما لا نهاية

فبوجوه **الاول** ان الحركات الماضية تتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة
والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظاهرة لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان
الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث
يتجدد فان الحوادث الماضية تزيد باعداده واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا
فرض غير متناهية بعد متناه يستحيل ان يكون مساويا لها قبل النقصان فيكون الزائد
قد زاد على الناقص وما لا يتناهى لا يزيد عليه شيء فيكون الزائد متناهيا والزائد انما زاد
عليه بعدد متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث من الان الى الازل جملة
ومن زمان الطوفان الى الازل اخرى كانت الثانية انقص فاذا فرض التطابق بينهما من مبدء
واحد وجب ان ينتهي الناقص قبل الزائد لاستحالة التساوي وعند الزائد بعد انتهاء الناقص
فيكون الناقص متناهيا لان له مبدء ومنتهى والزائد انما زاد عليه بعدد متناه فيكون متناهيا
ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب **الثاني**
لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحادث اليومي والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الحادث يكون موقوفا على انقضاء السوابق الغير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له ممتنع
فيكون وجود الحوادث موقوفا على المحال فيكون محالا **الثالث** ان كل حادث مسبوق بعدم
ازلي فان الحوادث معدومة في الازل فمجموع العدمات ثابت في الازل فاما ان يوجد معها
شيء من الحوادث او لا فان كان الاول اجتمع السابق والمسبوق والوجود والعدم وان كان الثاني
كانت الحوادث باسرها معدومة في الازل فيكون المجموع حادثا كافراده **قال** واما
بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل فالشيء
الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الازل لكان خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت ان الاجسام حادثة
وكذلك الجواهر والاعراض **اقول** هذا بيان الدعوى الرابعة وهي ظاهرة فان ما لا يخلو
من الحوادث ملزوم لها ويستحيل وجود الملزوم بدون وجود لازمه وقد بينا ان جميع الحوادث

منتف في الازل فكذا ما لا ينفك عنها اعني الجسم والا لوجد في الازل دونها وانفك عنها فثبت بهذا
البرهان ان الاجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوي الاربع فيها فان كل جوهر متحيز وكل
متحيز لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها
بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة لكانت قديمة بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل
وقيامها بذاتها محال فيستحيل ان يكون قديمة **قال** طريق اخر لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام
ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة
عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكنا محال
لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية يكون مثله ليس بواجب الوجود فاذا كان ممكنا كان
مسبوقا بالعدم على ما يجيء بيانه **اقول** هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام و
تقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة واما بطلان كونه متحركا في الازل فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير
وماهيتها هي حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والازل ماهيته نفي المسبوقية
بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي
المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول فالكون
الثاني مسبوق بالكون الاول الثاني انه ممكن الوجود فانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث
على ما يأتي وهذا الدليل هو الاول الا ان فيه تغييرا يسيرا **قال** طريق اخر وهو اعم من الاولين
وذلك ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء
كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية
فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فان ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل محال فيلزم منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقا بلا وجود
وذلك حدوثه واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل محدث الى محدث

طريق اخرى في اثبات حدوث الاجسام

بوجه ضروريا يثبت ان جميع العالم من الاجسام والاعراض وما سويهما من الممكنات محدث و
هو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع **اقول** الطريقان الاولان يدلان بالذات
على حدوث الاجسام واستلزم حدوثها حدوث الاعراض بكانت دلالتهما عليه بالعرض ولم
يدلا على حدوث الجواهر المجردة لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان
جسما او عرضا او جوهرا مجردا من النفوس والعقول ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتايجه
فان الاولين يدلان على ثبوت الصانع وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه وتقريره ان نقول
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فينتج كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او
جوهرا لا يقبل القسمة او عرضا او غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة و
اما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد بذاته بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد
الطرفين لذاته والموجد اما ان يوجد الممكن حال وجوده او حال عدمه اي حالة لا وجوده وعبر
عنه بالسلب لانه في مقابلة الايجاب معنى وصورة ولشموله مذهب من يثبت الواسطة بين الوجود
والعدم والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيثبت
الثاني فيلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو معنى الحدوث وكل ممكن حادث واذا ثبت كون
ما سوى الواجب محدثا وثبت ان كل محدث له محدث بالضرورة لزم ان يكون لجميع العالم من الاجسام
والاعراض وغيرهما من الممكنات محدثا وهو المطلوب فهذه الطرق الثلثة هي طرق المتكلمين **قال**
واما الحكماء فقالوا ان الموجودات تنقسم الى واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر
موجد فان كان موجده واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا
كان محتاجا الى مؤثر اخر والكلام فيه كالكلام في الاول والدور والتسلسل محال كما مر وعلى تقدير ثبوتهما
نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يحصل بدون افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه
لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخلا فيه لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله
فلا يكون مؤثرا في المجموع فلم يبق الا ان يكون للجميع مؤثرا خارجا والخارج عن جميع الممكنات لا يكون

في ادلة الحكماء على اثبات الصانع

ممكنا فيكون واجبا فاذن وجود واجب وجوده لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها
وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام وقد يورد على كل موضع منه اعتراضات
ويجاب عنه باجوبة لن نذكرها لانها بالكتب المطولة اليق لكن نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين
المتكلمين والحكماء في هذا الموضع **اقول** استدل الحكماء على اثبات واجب الوجود تعالى بالنظر
الى الوجود وتقريره ان هنا موجودا بالضرورة فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا فان كان الاول
فالمطلوب وان كان الثاني افتقر في وجوده الى مؤثر يوجده للعلم الضروري بان الممكن يحتاج الى
المؤثر فالموجد له ان كان واجبا لذاته فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر اخر ويلزم منه اما الدور
او التسلسل او الانتهاء الى الواجب والدور والتسلسل باطلان لما مر فيتعين الاخير وعلى تقدير ثبوت التسلسل
يلزم المطلوب لان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية اذا اخذناها جملة فاما ان يكون واجبة
او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى جزئها الممكن وان كانت ممكنة وقد وجدت فلا بد لوجودها
من سبب فاما ان يكون نفسها وهو محال او يكون جزءا منها وهو محال ايضا لان ذلك الجزء ممكن فله
سبب ولسببه سبب وهكذا الى ما لا نهاية وتستحيل ان يكون ذلك الجزء مؤثرا في نفسه وفي علله
فلا يكون ذلك الجزء علة في المجموع لان المؤثر في المجموع مؤثر في افراده التي من جملتها نفسه وعلله ولان
الجزء لا يجوز ان يكون علة تامة في المجموع لتوقفه على غيره من الافراد فوجب ان يكون المؤثر في المجموع
امرا خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا فيها فيكون واجبا وهو
المطلوب فاذن ثبوت واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات باجمعها لاستناد
جميع الممكنات الى علة غير ممكنة ولان الممكن من حيث هو موجود بوجود هذا الممكن فمؤثره ليس نفسه
ولا فردا من افراده لانه جزء فيتقدم ويتأخر من حيث انه معلول وجزء هذا خلف فالمؤثر ليس ولا فردا
من افراده فيكون واجب الوجود فهذه طريقة المتكلمين والحكماء وعلى هذه الادلة من الطريقين
اعتراضات ويجاب عنها باجوبة في ذكرها طول وقد ذكرناها في كتاب النهاية **قال** وهو ان
المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدما لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتأخر دفعة

والحكماء قالوا ان مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان لكن بحيث يقع
المتقدم في زمان والمتأخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على كل ما سوى
الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات قالوا بل انما يكون هذا التقدم من
جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه اجاب المتكلمون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم فيه والمتأخر
معا لا يجب ان يكون بحسب زمان مغاير لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان
اخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا بد فيكفي فيه تقدير زمان ولا يحتاج فيه الى وجوده المغاير
للممكنات المحدثة فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما على احتياج
جميع الممكنات الى موجدها **اقول** معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في مسئلة اثبات الصانع
تعالى بعد اتفاقهما عليه وهو القدم والحدوث واعلم ان المتكلمين قالوا ان العالم ممكن محدث تقدم
عدمه على وجوده تقدما لا يمكن ان يوجد المتأخر فيه مع المتقدم دفعا للبراهين الدالة على الحدوث
وقالت الحكماء ان هذا النوع من التقدم لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان بحيث
يقع المتقدم في الزمان والمتأخر في اخر غيره وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر لذاته وذلك
لان من الاشياء ما يعرض له التقدم والتأخر لذاته كالزمان ومنها ما يعرض له التقدم بواسطة غيره
كالابن والاب الذين يعرض لهما التقدم والتأخر بواسطة الزمان لان قبلية عدم الممكن على وجوده
ليست نفس العدم لانه قد يكون قبل وبعد وهي ثبوتية فلا بد من شيء غير العدم تلحقه القبلية و
البعدية لذاته وهو الزمان وهذا الزمان ليس بواجب الوجود بل هو ممكن فيتقدم عدمه عليه
ويستحيل ان يتقدم بالزمان فلا يتقدم عدمه على وجوده تقدما لا يجامع المتقدم والمتأخر و
الا لكان للزمان زمان اخر فيستحيل تقدم عدم كل ما سوى الواجب على وجوده بالزمان لان
الزمان من جملته فيكون بعض الممكنات قديما قالوا بل انما يكون تقدم عدم الممكن على وجوده
من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه في تقدم الواحد على الاثنين فيجامع المتقدم فيه المتأخر واجاب
المتكلمون بان التقدم الذي من خاصيته عدم امكان اجتماع المتقدم والمتأخر معا لا يجب ان يكون

بزمان

بزمان مغاير لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الاخر لا بالزمان والا لكان للزمان زمان
اخر ويتسلسل وهذا التقدم مثله سلمنا انه لا بد من زمان لكن لا بالفعل بل يكفي فيه تقدير زمان ولا
يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول ان الباري تعالى متقدم على العالم تقدما لا يمكن ان
يجامع المتقدم فيه المتأخر بمعنى انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى
مقارنا لها دون الحادث لا سيما الا ان يكون الباري تعالى زمانيا **قال** الباب الثاني
في صفات الله تعالى وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه تعالى قادر والقادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعلا باعتبار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله
الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان
صدور الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور **اقول** لما فرغ من
الدلالة على ثبوت الصانع تعالى شرع في تفصيل صفاته وقسمها الى ثبوتية وسلبية ولا نعني
بالثبوتية الثابتة في الخارج فان جماعة من المتكلمين انكروا زيادتها على ذاته تعالى بل نعني بها
ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الخارج او الذهن وبدأ بالثبوتية لانها اسبق في التعلق و
ابتدأ بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها فان العلم يتوقف عليه احكامه والارادة تخصيصه وقد
اختلف في حد القادر فعند اوائل المعتزلة انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الفعل ونفاة
الاحوال قالوا هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعلا باختيار وداع يدعوه اليه
ولا يجب عنه الفعل ويقابله الموجب هو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الاحراق ولا
يجوز ان يتأخر عنه فعله بالزمان لانه لو تأخر عنه فعله لم يكن واجبا عنه لانه لم يصدر عنه في الحال
السابقة على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه فعله في الزمان لانه انما يفعل بواسطة القصد
والداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم **قال** والمتكلمون
يقولون بان الباري تعالى قادر اذ كان فعله حادثا غير صادر عنه في الازل ويلزم القائل
بالقدم كونه فاعلا موجبا والحكماء يقولون كل فاعل يفعل بارادة مختار سواء قارنه الفعل

زمانه

في زمانه او تأخر عنه **اقول** اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسّره و
الدليل عليه انه لو كان موجبا يجب صدور الفعل عنه لكان العالم قديما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الموجب لا يجب تأخر اثره عنه لما تقدم وقد ثبت قدم الباري تعالى فيلزم
قدم العالم واما بطلان التالي فلما تقدم من ان العالم حادث غير صادر عنه تعالى في الازل
اما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فانه يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا لاستحالة قدم اثر
المختار والفلاسفة يفسرون القادر بانه كل فاعل فاعل بفعله الارادة والاختيار سواء قارن
الفعل في زمانه او تأخر عنه **قال** وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون انه
لا بد عن الداعي للمعدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او بتقدير الزمان
ويقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه **اقول** قد بينا ان الداعي لا يدعوا
الا الى ايجاد الوجود بل الى ايجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على وجود الفعل اما بالزمان
كما في افعالنا او بتقديره كما في حق واجب الوجود تعالى لاستحالة قدم الزمان وكل فعل صدر
عن الداعي فهو محدث وهو ضروري والحكماء انكروا ذلك لانهم قالوا بقدم العالم واثبتوا
لله تعالى ارادة وقدرة لا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون بل بمعناه عنايته تعالى وهو علمه بنظام
العالم **قال** واذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين
والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان هذا الوجوب لا يقتضي ايجابا بفعله اذا كان
فعله تبعا للداعية وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء انكروه تحاشيا عن التزام
الايجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الاولوية
هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت الاولوية هي
الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ وقال الآخرون للقادر ان يختار احد طرفي الفعل و
الترك من غير مرجح في ذلك ويمثلون بالهارب الواصل الى طريقين متساويين يضطر الى السلوك
في احدهما والعطشان اذا حضره قدحان متساويان فانهما يختاران احد الطريقين والقدحين

من غير مرجح لاحدهما على الآخر ومع التزامهم هذا يلزمهم محالات ويتعذر اثبات الارادة لله تعالى
اقول لما بين كيفية تأثير الله تعالى في العالم وانه مستند اليه عنه فرع عليه الخلاف بين المتكلمين
واعلم انهم اختلفوا ههنا في وجوب الفعل عند حصول القدرة وخلوص الداعي واجتماع الشرائط
على مذهبين مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه وهو الوجوب والا لزم الترجيح من غير
مرجح او كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
ح يجوز ان لا يوجد الفعل فترجيح احد الوقتين بالوجود والآخر بعدمه اما ان يفتقر الى المرجح او لا
فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح المغاير للقادر التام في مؤثريته فلا يكون
ما فرضناه اولا تاما لافتقاره في التأثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر مع تساوي الوقتين ونسبته
كل من الوجود والعدم اليهما لزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا القول يستلزم القول
بايجاب العالم عن الباري لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء احدهما يمتنع فينتفي
القدرة ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي ايجاب الفعل لان
الفاعل انما يفعل بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي وهو معنى
الاختيار اذ المختار هو الذي يجب وجود فعله تعالى تبعا للداعية الثاني قول من انكره واختلفوا
على مذهبين الاول قول محمود الخوارزمي ان الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة
باعتبار الداعي يصير اولى بالوقوع من لا وقوعه واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن
عدمه لم يكن للاولوية اثر اذ يوجد الفعل معها في وقت ويعدم في آخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع
والآخر بالعدم يفتقر الى مرجح لامكان الراجح منهما لانفكاكه عن الماهية فلا يصدر عن الاولوية
لانها بفرض مع عدم العدم ثابتة فلا بد من مرجح آخر وان لم يمكن عدمه كانت الاولوية وجوبا ولا
يتغير الحكم بتغير الالفاظ فان الفعل اذا امتنع عدمه كان هو القول الاول سواء سميتموه ح وجوبا
او لا الثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل مع الداعي كهو مع القدرة لا يترجح
وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في حق الفاعل المختار جائز بخلاف الموجب

فان الجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما من غير مرجح وكذا العطشان يشرب احد
الانائين المتساويين لا لمرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان سلك احدهما
من غير مرجح وادعوا الضرورة فيه وحققوا الفريقين انكروا ذلك والا لانسد باب اثبات الصانع
تعالى اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن الى المؤثر في احد طرفيه واعتذروا بان المحال ترجح الممكن
من ذاته لا لمرجح اما ترجيح القادر لاحد طرفي الفعل لا لمرجح فليس بمحال والزموا ايضا انسداد
اثبات الارادة لله تعالى لان الدليل انما هو جواز الوقوع في كل وقت فتخصيص بعضها به يفتقر
الى مرجح هو الارادة وللقائل ان يقول يجوز ان يترجح الايجاد بوقته لا لمرجح الخ **قال** ومنها انه
تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير **اقول** العالم لا يحتاج الى تفسير لان معناه شيء له العلم و
شيء ضروري التصور وكذا المولم واما العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحققون الى ان تصوره
ضروري بالضرورة واستدل آخرون عليه بان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره
دار ولان اعلم انى عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاص فيكون تصوره مسبوقا بتصور العلم
المطلق وهما ضعيفان اما الاول فلان جهة التوقف مختلفة فلا دور فان غير العلم انما يعلم بالعلم
بمعنى ان العلم آلة له وحكاية عنه وصورة متساوية كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هي صورة
له والعلم يتوقف على الغير توقف المكتسب على كاسبه اعني المعلول ههنا على علمه الذهنية و
اما الثاني فلانه في الوجود وذهب آخرون الى ان تصوره مكتسب ثم اختلفوا في حده فذهب
بعضهم الى انه صورة متساوية للمعلوم في العالم وفيه ضعف وآخرون الى انه نسبة واضافة
بين المعلوم والعالم وآخرون الى انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وينتقض بالتقليد وآخرون الى
انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والحق الاول اما العالم فقد المتيقن
انه من كان على صفة لاجلها عليها يصح منه الاحكام **قال** والدليل عليه ان افعاله محكمة متقنة
متبين ذلك لمن عرف حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق
الحيوانات ومنافع اعضائها وسائر الموجودات وكل من صدر عنه افعال محكمة متقنة كان عالما

فضروري استدل المتكلمون على انه تعالى عالم بان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك
فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يدل عليها فان العالم اما فلكي واما عنصري وآثار الاحكام
ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات والنيرات وتفاوتها في القرب والبعد المقتضيات
للسخونة والبرودة حتى تتكون المركبات واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظاهر ومن وقف على
علم الهيئة عرف الاتقان الثابت فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظاهر فان الآثار الصادرة
في الحيوانات من خلق اعضائها لمنافعها ظاهر ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهورا تاما
واما المقدمة الثانية فضرورية وايضا فان الله تعالى قادر على ما مر ويستحيل صدور الفعل عن
القادر الا بعد علمه به وللاوائل في هذا الباب طريق آخر وهو انه تعالى حاصلة لذاته ولا نعني بالعلم
الا الحصول فهو عالم بذاته ويمكن اقترانه مع غيره في المعقولية فامكان الاقتران لا يتوقف على الاقتران
الذهني لانه نوع من الاقتران ولا يعقل امكان التوقف الشيء على وجوده فلذلك يصح عليها المقارنة
وهو معنى العقل ولنا ههنا البحث ايرادات ذكرناها في كتاب النهاية **قال** ولكونه ولجملة الذي
وغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعضه اولى من بعض بان يكون مقدورا
دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر على جميع ما يصح ان يقدر عليه عالما بجميع ما يصح ان يعلم
كليا كان او جزئيا فيكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر
عليهما **اقول** لما بين انه تعالى قادر وعالم اراد ان يبين انه تعالى قادر على كل المقدورات
وعالم بكل المعلومات والاداء لم يتفق عليه فافتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى واجب
الوجود دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محتاج الى المؤثر ولا بد ان
ينتهي الى الواجب فعلة الحاجة وهي الامكان ثابتة في الجميع فتساوي نسبتها اليه سبحانه بالايجاب
لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع وكذا في كونه تعالى عالما لان الاشياء تساوت
الاشياء بالنسبة اليه لاستحالة تخصيص بعضها بالعلم دون بعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح و
لانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل معلوم وهي صفة نفسية لاستحالة استناد صفته الى غيره فصفة

القسمة متى صحت وجبت والا لم تكن قسمة فثبت انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا خلافا لمعظم الفلاسفة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور مختص بالممكن فان الواجب والممتنع يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذي يصح وجوده عن القادر وعدمه واما العلم فيشمل بين الجميع فان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء **قال** ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئا واحدا والباقي بتوسطه **اقول** ذهب الاوائل الى ان الله تعالى يفعل بذاته بلا توسط شيء آخر واحدا لا ازيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لان مفهوم صدور الاول عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني وهذان المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجبا وكذا ان كان احدهما داخلا وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل وهذا الكلام في غاية السقوط لان مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شيئين عن واحد **قال** ومعلوم كل ما لا يتغير واما المتغيرات فلا يكون من حيث التغير معلوما له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجيء القول فهذا البحث **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كليا كان او جزئيا متغيرا او لا لما تقدم واختلف الاوائل فنفى قوم منهم العلم مطلقا اما بذاته فلامتناع انتساب الشيء الى نفسه واما بغيره فلامتناع كونه محلا للصور المتكثرة وهو خطأ لامكان ان يعقل النفس نفسه والعلم لا يستدعي الصور ومنهم من منع كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من عكس ومنهم من منع علمه بما لا يتناهى لعدم تميزه عن غيره ومنهم من منع كونه عالما بالجزئيات الا على وجه كلي وهو مذهب اكثر الفلاسفة والا لزم تغير العلم عند تغير المعلوم والا لم يكن العلم علما فان العلم من شرطه المطابقة ولا يمكن مطابقة شيء للنقيضين وعلمه تعالى يستحيل تغيره لاستحالة كونه محلا للحوادث وانما قال من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استندت الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر اذا تحاذيا والارض متوسطة بينهما حصل خسوف فان

هذا العلم

هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل الكسوف او لا ولا يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم عدم فهل امتنع بقاء العلم ولو علم انه سيكون ثم وجد فهل الاول او وجد العلم بانه كائن واختلف المتكلمون في الجواب عنه على وجوه الاول قال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة بان العلم بان الشيء سيكون هو بعينه علم بانه كائن عند وجوده فان من علم ان زيدا سيجيء في غد فانه في الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم آخر وليس بجيد فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده في المستقبل وعدمه في الحال ويمتنع في تحققه هذان الامران والعلم بالوجود في الحال يشترط فيها الوجود الحالي دون الاستقبالي فتغايرا ولان العلم بان زيدا سيجيء في الغد لا يحصل عند حصول الغد الا مع حصول العلم بمجيء الغد وح يحصل علم آخر غير الاول من مقدمتين احدهما المعلوم الاول الثانية العلم بمجيء الغد الثاني ذهب آخرون من قدماء المتكلمين انه لا يعلم الموجود الزماني الا عند وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير في علمه تعالى لانه من قبيل النسب والاضافات وكما جاز تغير الاضافات في حقه تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل بالمعية والمعية تتبدل بتجدد البعدية ولا استحالة فيه والاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها في ذاته واتصافه بها كاتصافه بالامور السلبية الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة كالقدرة واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه كما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه ولا يصير القادر عديما عند عدم مقدوره ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذلك العلم وهذا هو الحق **قال** وايضا عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبائح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها **اقول** اختلف الناس في انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ثبوته لما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم الجهل او الحاجة واللازم باطل والملزوم مثله وبيان الشرطية ان الفاعل للقبيح انما يفعله لو كان محتاجا اليه او جاهلا به لامتناع صدوره من العالم بقبحه الغني عنه لانتفاء داعي الحاجة والحكمة والداعي شرط في التأثير واما استحالة الثاني فظاهرة لانه تعالى عالم بكل شيء غني عن كل شيء وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او عبث ويستحيل وقوعهما عنه تعالى وذهب آخرون

الى انه

الى انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد لاستحالة الوقوع منه كذا افاده بن وقال الكعبي انه تعالى لا يقدر
على خلق علم ضروري يتعلق بما علمناه مكتسبا والا لزم الشك في الضروريات على تقدير ان يخلق فينا علما
ضروريا بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب فيقع الشك في الثاني والجواب عن الاول ان
القدرة لا تستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفي القدرة عليه وعن الثاني ان كونه
طاعة وعبثا من صفات الفعل وانه لم يقدر ولا يخرج الفعل عن التماثل وعن الثالث ان
القدرة لا تستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ممكن **قال**
ومنها انه تعالى حي لامتناع كون من يمكن ان يوصف بانه قادر عالم غير حي ويفسرون الحيوة بما
من شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى حي و
اختلفوا في معناه فعند ابي الحسين البصري ان معناه انه لا يستحيل ان يكون قادرا عالما وليس للذات
صفة باعتبارها ينتفي الاستحالة بل كفى الذات المتميزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة وانما
ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة من شانها ان يصير
الذات الموصوفة بها يصح عليها القدرة والعلم لان الذوات التي يصح عليها القدرة والعلم مساوية
لغيرها فلولا اختصاص الذات بما لاجله اتصفت بهذه الصفة دون غيرها لزم الترجيح من غير مرجح و
الحق ما ذهب اليه ابو الحسين لان الذات مخالفة لغيره من الذوات فتتميز باتصافها بهذه الصفة
لذاتها **قال** ومنها انه تعالى مريد فذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور
ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج الى المخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعي الذي
ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات لوجوب تقدم علة نوع اجتماع
القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا في محل وبذلك ينتقض حد الجوهر والعرض الذين
ذكرهما **اقول** اتفق المتكلمون على انه تعالى مريد ونعني بالارادة ما يقتضي ترجيح احد المتساويين
على الآخر لانه تعالى قادر على جميع المقدورات ونسبة القدرة الى الطرفين على السوية فذاته تعالى
بالنسبة الى جميع المقدورات على السوية وكذا قدرته فلا بد من مرجح آخر غير ذاته يقتضي ترجيح



احد المقدورات بالوقوع دون غيره ويقتضي اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الاوقات
لتساوي نسبة الفعل اليها ولا نعني بالارادة سوى هذا المرجح والعلة الاولى ظاهرة والثانية
خاصة بالزمانية واختلفوا فيه فذهب ابو الحسين وجماعة من المتكلمين الى انه عبارة عن الداعي
وهو علم الفاعل او ظنه او اعتقاده باشتمال الفعل على المصلحة فحصل الرجحان بسبب ذلك
العلم او الظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد منتفيان في حقه تعالى فبقي العلم هو المرجح وذهب
آخرون الى اثبات امر زائد على العلم والظن والاعتقاد لانا اذا قصدنا ايجاد شيء نجد حالة زائدة
على العلم باشتمال الفعل على النفع وهي الميل اليه فان الحركة الاختيارية انما تقع منا لمبادئ اربعة
القوة المحركة التي هي في العضلات تحريكا نحو القبض والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة
للقوة الشوقية التي هي الميل التابعة للقوة الادراكية اما العلم او الظن او التخيل فان الجائع يرجح
تناول احد الرغيفين والعطشان يرجح شرب احد الانائين مع تساويهما في المنافع والارادة هنا
الداعي هذا في حقنا واما في حق واجب الوجود فيمتنع عليه القوة المحركة والشوقية فبقي العلم من
جملة انواع الادراك خاصة والارادة وهي مغايرة للعلم لان التخصيص لاحد الفعلين وايقاعه في
احد الوقتين مع التساوي لا بد له من مرجح ولا يجوز ان يكون هو القدرة لان شانها الايجاد مطلقا
لا التخصيص ولا العلم لانه تابع للمعلوم فيتأخر عنه بالذات والمرجح متقدم على الفعل بالذات واختلف
المثبتون للزائد فعند الاشاعرة انه تعالى مريد بارادة قديمة لاستحالة انه يريد لذاته والا لزم
ارادة جميع المرادات فيقع الفعل وعند ابي هاشم وغيره من مثبتي الاحوال انه تعالى مريد
بارادة حادثة لا في محل اذ يمتنع ان يريد لذاته ولا لارادة قديمة لبطلان المعاني القديمة عندهم
فوجب ان يريد لارادة حادثة وليست في محل لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا تحل في جسم جمادي
لامتناع اتصافه بالارادة ولا في حيوان لرجوع حكمها اليه فكانت مجردة وبهذا ينتقض حد
الجوهر والعرض فان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والارادة كذلك وليست جوهرا و
العرض هو الموجود في موضوع والارادة كذلك عرض وليست في موضوع وهؤلاء يمنعون

هذين الحدين فان العرض عندهم ما عرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب باطل اما اولا فلامتناع وجود صفة لا في محل واما ثانيا فلاستلزام انقسام لان كل حادث لا بد له من ارادة **قال** والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض تقتضي وجوب كون المريد عالما **اقول** هذا اشارة الى دليل اخر على انه تعالى عالم مستفاد من كونه تعالى مريدا ولهذا اخره عن اثبات الارادة لان المريد يخصص احد المقدورات المتساوية بالنسبة اليه بالوقوع تبعا للداعي الذي هو العلم لاشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالما بالضرورة ولولا الداعي لكان ترجيحا من غير مرجح **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دائم الوجود باقيا فيما لم يزل ولا يزال والاشعرية يقولون بان البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات **اقول** من خواص واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال فهو قديم ازلي باق سرمدي لانه لولا ذلك لجاز عدمه في بعض الاوقات والتالي باطل والا لكان ممكنا لا واجبا لذاته هذا خلف واختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لاستحالة احتياجه الى الغير وقال الاشعري انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال بعضهم ان ذلك البقاء باق لذاته وقال اخرون انه باق ببقاء قائم بذلك البقاء وقال اخرون ان بقاء البقاء قائم بذاته تعالى كقيام البقاء به والكل باطل والا لزم افتقار البقاء الى البقاء وتسلسل ولان البقاء لو بقي لذاته لاستغنى في بقائه عن الذات والذات باقية فكانت الذات محتاجة الى الصفة دون العكس فتنقلب الذات صفة والصفة ذاتا هذا خلف ولا يجوز ان يقوم ببقاء بقاء اخر لاستحالة قيام العرض بمثله عندهم ولا ان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها **قال** ومنها انه تعالى سميع بصير ويدل عليه احاطته بما يصح ان يسمع ويبصر فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما **اقول** اتفق الناس على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انه عبارة عن كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت فيما تقدم انه تعالى عالم بكل معلوم فثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زائدا على العلم قياسا على الشاهد فانه

يدرك

يدرك تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالنا عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما فذلك الزائد هو الادراك وقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تأثر الحاسة وعليهم منعت الاشاعرة التأثر لما مر من امتناع الشعاع والانطباع وتوقف السماع على التموج ثم ان الاشاعرة افتقروا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة لله تعالى فقالوا انه تعالى حي وكل حي يصح ان يوصف بهما وكل من يصح اتصافه بامر فانه يتصف به او بضده وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فيجب اتصافه بهما لا يقال انهما صفتا كمال فان البصير في الشاهد اكمل من غيره وكذا السامع والاعتراض المنع في الكبرى فان ذلك لو ثبت لكان في الشاهد سلمنا لكن نمنع وجوب الاتصاف باحد الضدين سلمنا لكن نمنع كون ضدهما نقصا في الغائب فان كثيرا من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب ثم نمنع كونهما صفتي كمال في الغائب والقياس باطل فان حسن الخلقة كمال في الشاهد دون الغائب والحق ما ذكره ابو الحسين من انه نوع من العلم فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى وصفناه بهما وقد اشتمل الكتاب العزيز على اثباتهما له ويصح الاستدلال بالسمع عليه **قال** وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم يعبر عنه بايجاد الحروف والاصوات التي تتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والاصوات المؤلفة تأليف الكلام لا يكون متكلما كالببغاء والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفا واصواتا منتظمة دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم بالسمع ولان الكلام امر مقدور والله تعالى قادر على جميع المقدورات وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلما واختلفوا في معناه فقالت الاشاعرة ان الكلام معنى قائم في نفس المتكلم مغاير للعلم والارادة وغيرهما من المعاني النفسانية يعبر عنه بالحروف والاصوات المؤلفة تتألف منها الكلام المسموع به يخبر المخبر عما يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف ويأمر الامر به وينهى الناهي الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات ومن لا يثبت له ذلك المعنى لا يكون متكلما وان وجد منه الحروف والاصوات المتكلمة المنتظمة انتظام الكلام كالببغاء وتسميته بهذه الحروف والاصوات بالكلام

في تحقيق الكلام النفسي واثبات الادراك لله تعالى

قالوا وهذا المعنى قديم واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار لاستحالة الاخبار عن المعدوم بالماضي والامر والنهي ثم يتعلق بالموجودات عند وجودها فيصير امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك وهذا غير معقول والمعتزلة انكروا هذا المعنى وعدوه وقدموه جعلوا المتكلم هو الموجد لحروف واصوات دالة على المعاني الذهنية اما في الامر فعلى الطلب الذي هو الارادة واما في النهي فعلى طلب الترك الذي هو الكراهية واما في الخبر فعلى معناه ثم المتكلم ان كان جسما اوجد الحروف فيه كالانسان والا اوجدها في جسم جمادي كالباري تعالى لانه المعقول من اطلاق المتكلم في حقه **قال** وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة له غير العلم بها يدرك الموجودات خاصة من جملة المعلومات وهي غير السمع والبصر والحيوة **اقول** ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته تعالى واختلفوا في معناه فقال الاكثر انه العلم والخروجي انه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لغير هذين النوعين كالمشمومات وغيرها من المحسوسات دون غيرها من الكليات لان الادراك ان كان للكلي كان علما وان كان للجزئي كان سمعا وبصرا والقسم مغاير للاقسام **قال** ومنها انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير ان يكون الالهة كثيرين واختلاف دواعيهم في ايجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم الهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين و هذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية **اقول** قد تقدم هذه الصفة من الثبوتية باعتبار ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء ولكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليه واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فانما القران

في ادلة التوحيد وبراهينه

ناطق به في مواضع كثيرة وهذه الصفة لا يتوقف السمع عليها وبالعقل والمشهور دليلهم دليل التمانع وتقريره ان نقول لو كان في الوجود الهان لزم المحال لما ان الشرط بيان ان الاله عبارة عن ذات متصفة بالصفات السابقة التي من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلاف دواعيهم بان يريد احدهما ايجاد شيء ممكن في وقت معين على وجه معين ويريد الاخر اعدامه دائما او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوجه فان وقع المرادان جميع المتقابلان وهو محال لما في الفرض وان عدما فكذلك ولانه يلزم من عدمهما وجودهما اذ المقتضي لعدم هذا ايجاد مقابله لا القدرة عليه والمقتضي لعدم المقابل ايجاد هذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وهو محال وان وقع مراد احدهما خاصة كان هو الاله لاتصافه بالقدرة المطلقة دون الاخر لعجزه وانما اخر ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات لان هذه حجة الوحدة يتوقف على اثبات الصفات الالهية **قال** واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى ليس بمختلف ولو كان المتصف به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم من غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج من مفهوم الواجب لذاته **اقول** احتج الحكماء بانه تعالى واحد بان مفهوم واجب الوجود لو اتصف به اثنان فاما ان لا يتمايزا بشيء اخر او يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول فلا يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضناهما اثنين هذا خلف لانه المطلوب واما الثاني فلان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك والامتياز فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لا يتوقف على اعتبار شيء خارج عن مفهوم الواجب لذاته فان الوحدة لازمة لهذا المفهوم بخلاف دليل المتكلمين الموقوف على صفات الالهية والعمل التقديري **قال** والصفات عندهم ليست زائدة على ذات واجب الوجود لذاته بهذه الحجة بعينها بل حقيقته هو الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذلك

الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته وقدرته هي عين صدور الكل عنه وعلمه حصول
الكل له وارادته عين عنايته بالكل فقط من غير ان يتوهم تكثر في ذاته اصلاً **اقول** ذهب
الحكماء الى انّ صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته تعالى لعين هذه الحجة والا لكان مركبا من الذات
والصفات لاستحالة زيادتها والا لكان قابلاً وفاعلاً وقد تقدم بطلان ذلك فيكون ايضا مبدأ
لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لا يصدر عنه امران وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى
انّ الصفات ليست زائدة على ذاته لاستحالة تعدد القدماء لما بينا من كون العالم هو ما سوى
الله تعالى وانه محدث وقالت الحكماء وجوده الخاص به هو نفس حقيقته لانه لو كان زائداً
لزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الماهية مرتين غير متناهية او تأثير المعدوم في الوجود ويلزم امكانه
تعالى فليس الوجود الخاص به مغايراً لماهيته بل هو نفس تلك الماهية بخلاف الممكنات التي
وجودها الخاص بها زائد عليها اعترض على ذلك بانّ الوجود معلوم وحقيقته تعالى غير معلومة
فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه وبين غيره من الموجودات
وهو مقول بالتشكيك على افراده التي من جملتها الوجود الخاص به تعالى وذلك الخاص غير معلوم
قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فالوجود
نفس قدرته باعتبار كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار
عنايته بالكل لا بالمعنى الذي يقوله المتكلمون كما تقدم فلا يتصور في ذاته كثرة اصلاً **قال**
وبعض مشايخ المعتزلة يعنيون الحجة بعد اثبات هذه الصفات على انه تعالى موجود وذلك
لانّ المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصافه وذاته بصفات لا يعتبر فيها الوجود **اقول**
القائلون بانّ المعدوم شيء وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى انه يستحيل اتصافه مطلقاً و
بعضهم جوز اتصافه بصفات الاجناس وآخرون جوزوا اتصافه بكل شيء غير الوجود وما يتبعه
وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود الصانع تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والعلم
والحياة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغائب على الشاهد في التأثير والضرورة قاضية



ببطلان ما قالوه **قال** وابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات
بها يمتاز الصانع عما سواه كما في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية ويقول
هو واصحابه انّ هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة بل وسائط
بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله ثم
ويحدث بها حدوث الموجودات **اقول** ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زائدة على هذه
الصفات بها يمتاز الصانع عما سواه كما في مفهوم الذات وهذه (الصفات) ويسميها صفة الالهية لانّ الذوات
عنده متساوية وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال متساوية
لاحوالنا فلا يقع الامتياز بها فلا بد من ما يميزها وهي الحالة الخامسة ويسميها صفة الالهية
وهي غير معلومة وقد بينا خطأ قوله في تساوي الذوات وهذه الصفة اختص هو باثباتها
دون غيره وقال هو واصحابه انّ هذه الصفات كلها احوال لا موجودة ولا معدومة لانّ وجودها
يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن مقتضاها فهي احوال لا توصف بالوجود
ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى ويحدث بها
حدوث الموجودات **قال** ومتأخروهم كابي الحسين البصري ومن يتبعهم يقولون انّ صفاته
تعالى ليست زائدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة
اليها فانّ الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات والارادة
علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زائد على الذات
وليس وجوده مشتركا بينه وبين غيره وانما يكون العلم باضافته الى المعلومات تتغير تلك الاضافة
بتغير تلك المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها **اقول** ذهب ابو الحسين البصري من متأخري
المعتزلة ومن تابعه انّ صفاته تعالى نفس حقيقته وليست زائدة عليه الا في المعقولية لاستحالة
كونها قديمة اذ لا قديم سواه وكونها محدثة والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته حي لذاته وباقي
الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات ولا امتناع ان يكون له تعالى الا فعل

عن المدرك واما السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة هي العلم
فهو عالم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات توجد
في جسم جمادي بقدرته عليه وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء واكثرهم الحكم بجعل
وجود كل شيء نفس حقيقته فانه لو كان زائدا لزم اتصاف المعدوم بالموجود او يكون الشيء شرطا
في نفسه والتالي بقسميه باطل فليس عنده وجود مشترك معنى بل لفظا وجعل العلم اضافة تتغير
تلك الاضافة بتغير المعلوم من دون ان يتغير الذات والحق انها صفة حقيقية يلزمها الاضافة
ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة **قال** واهل السنة يقولون كونه تعالى قادرا بقدرة
قديمة وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباق ببقاء وكل ذلك قديم **اقول** ذهب الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله تعالى ثم
فجعلوا له بكل وصف معنى قديما فهو قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحيوة ومريد بارادة قديمة
وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك عندهم قديم لان المفهوم من كونه
قادرا مغاير للمفهوم من كونه عالما لجواز الشك في احدهما عند العلم بالاخر وليس هو الذات
ايضا والا لزم من تعقل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل الزيادة في
الوجود واثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات والعلم و
نسبة بين العلم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقولون ان الصفات ليس هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست
احديهما هي الاخرى والصفات وان كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدم كاليد جعلها امرا مغايرا للقدرة
والوجه جعلها صفة وراء الوجود والاستواء صفة اخرى للسمع واستكمال التفاتا بانا مامورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دل على ما ذكرناه وغيره غير منصوص والسمع ومثال
ومذهب ابي الحسن الاشعري ان الصفات ليست هي ذاته لما تقدم من المغايرة في المعقولية

ولو كانت

ولو كانت هي الذات لاتحدتا ولا غير ذاته فان الغيرين ذاتان ليست احديهما الاخرى وهذه الصفات
وان كانت زائدة على الذات لكن لا تنفك عنها فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا بحث لفظي **قال**
وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فان القدرة متساوية بالنسبة
الى جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات **اقول** ذهب فقهاء ما وراء النهر من الحنفية الى اثبات
صفة لله تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء وهي مشتركة بين الموجودات والمعدومات فلا بد من اثبات صفة اخرى يجب
بها الفعل وهو التكوين مختص بالمخلوقات وليس هو الارادة لان شانها التخصيص لا التاثير و
هو خطاء فان التاثير مستند الى مجموع القدرة والارادة وهذا التكوين لو كان ثبوتيا فان كان قديما
لزم قدم الاثر وان كان حادثا كان محلا للحوادث وهو محال **قال** وعند اهل السنة انه تعالى
يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص
القران والحديث **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى مع انه ليس في جهة وقد
خالفوا سائر العقلاء فيه واحتجوا بوجوه الاول القياس على الموجودات المرئية وتقريره ان نقول ان
الجوهر والعرض مرئيان وهذا حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصح ان يكون علة لان جزءه عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حق
الله تعالى فيلزم وجوب الحكم لوجود علته والجواب ليس كل حكم يجب تعليله والا لزم التسلسل سلمنا
لكن نمنع كون الجوهر مرئيا فان المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الا اللون والضوء وغيرهما
انما يرى بتوسطهما سلمنا لكن لا نسلم اشتراكه فان صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة رؤية
العرض وبالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة لكن نمنع انحصار المشترك وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم انا نبين مشتركا اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي لانا
نقول فامكان الرؤية عدمي فجاز تعليله بالعدمي سلمنا صحة الرؤية امر ثبوتي فجاز تعليله بالعدمي
سلمنا لكن يجوز التعليل بالوجود الحادث او الممكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجوب الحكم

لانتفاء

لكن

لانتفاء شرط او حصول مانع سلمنا لكن نمنع اشتراط الوجود خصوصا على مذهب الأشعري فانه
ذهب الى ان التشخص نفس الماهية الثاني نص القرآن في قوله تعالى رب ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية
ممتنعة لما سألها وقوله تعالى الى ربها ناظرة وقوله فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية
على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة والجواب ان السؤال وقع لقوله تعالى فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتطابق السمع والعقل او الى واحد الآلاء او تقدير اضمار
تقديره ثواب ربها والتعليق على استقرار الجبل حال حركته وهو ممتنع الثالث الحديث وهو
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب انه محمول على قوة العلم
بحيث يصير ضروريا لا اشتباه فيه **قال** والمشبهة قالوا انه تعالى في جهة الفوق ويمكن
ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم لا كالاجسام وقالوا انه خلق آدم على صورته
اقول ذهب المشبهة الى انه تعالى مرئي لانه في جهة فوق لامتناع وجود مجرد عن الجهات العلم نقله
الا في جهة وليست الا فوق لانها اشرف فيصح ان يرى وبعضهم قال انه تعالى جسم لا كالاجسام
لقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته والجواب البرهان القاطع الدال على وجود المجرد عن الجهات
ثابت لما بيناه من ان كل حاصل في جهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وتصوير الوهم عن
ادراكه لا يقتضي الحكم بنفيه مع تصوير العقل له وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا به انه طويل عريض
عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئا آخر غير ذلك كان نزاعا لفظيا والحديث ورد
على سبب وهو ان رجلا ضرب بحجر عبده فقال له النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى خلق آدم
على صورته اي صورة العبد **قال** والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى
والحكماء قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك
مفارقة الاجسام والاجسام الشفافة لا ترى مع كونها في جهة واكثر الاعراض لا يرى والمرئي عندهم
ليس غير اللون والضوء وانما يرى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام
في صفات الثبوتية **اقول** اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى واستدل

المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابل فيمتنع
عليه الرؤية والاولى بديهية والثانية ضرورية والثاني لو كان مرئيا لرأيناه الآن والتالي باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الشرائط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا ليس الا سلامة
الحاسة وباقي الشرائط وهو عدم القرب المفرط والبعد المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر
وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته منتف الثالث
الرؤية انما هي بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثاني فلقوله تعالى لا تدركه الابصار
وتمدح بنفي ادراكها له لانه بين مدحتين فيكون اثباته نقصا وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى
لن تراني وهو لنفي الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الآيات واما
الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضا وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول
والنفوس لانها ليست في ذوات جهة فلا تكون مقابلة ولا في حكم المقابل بل الاجسام الشفافة مع
انها في جهة ابدا مرئية وكذا كثير من الاعراض كالصفات النفسية كالعلم والارادة وليس
المرئي عندهم الا الالوان والاضواء وغيرها لا يمكن رؤيته **قال** واما غير الثبوتية من
الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب لا ثنينية او احتمال القسمة بوجه من الوجوه
وذلك لاحتياج ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه واقسامه وذلك ينافي كونه واجبا لذاته
وكونه مبدأ اول لما عداه **اقول** من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية
وغيرها خارجا وعقلا كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينية فيه او احتمال القسمة بوجه
من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجا
الى جزئه وجزؤه غيره فيكون محتاجا الى الغير وذلك ينافي وجوبه الذاتي وكونه مبدأ للكل
ما عداه لان ممكنه تفتقر الى المبدأ لا يكون هو مبدأ له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك **قال**
ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او حيز او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل وكذلك
لا يمكن ان يتحد بالاشياء خلافا للمجسمة والمشبهة في ذلك اذ قالوا انه في جهة فوق او

جسم لا كغيره من الأجسام وذهب بعض الصوفية إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه ولعل مرادهم
غير ما نعني به من حلول الأعراض في محالها **أقول** ذهب المحققون إلى أنه تعالى لا يمكن
أن يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محله لأن
كل ما كان كذلك كان مفتقراً إلى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة الحلول الغني عن
المحل فيه والاحتياج ينافي الوجود وبهذا المعنى لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية لأنه هذه الإشارة
لتوقف ذلك على الحصول في الحيز والجهة والمحل وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك فقالوا إنه
تعالى في جهة فوق وأنه جسم لا كالأجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية إنه تعالى حال
في قلوب العارفين فإن عنوا به حلول العرض في المحل فهو باطل بما تقدم وإن عنوا به شيئاً آخر
فلا بد من بيانه **قال** ولا يجوز أن يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته لأنه تعالى فاعل لكل ما
سواه فلو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته وح تكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية
فيكون فاعليته تعالى قبل فاعليته وهو محال وذلك يخالف لما ذهب إليه القائلون بالفاعلية في
التكوين **أقول** الفاعلية تطلق على النسبة بين الفاعل وأثره وهي زائدة في المعقولية و
ليست ثابتة في الخارج وتطلق على كونه تعالى مبدأ لغيره وفاعلاً أي كونه بحيث يصدر عنه الأثر
وليس زائداً على الذات واللازم منه التسلسل والدور وبيانه أن فاعليته ح يكون مغايرة لذاته
فيكون ذاته فاعلة في تلك الفاعلية لأنه تعالى فاعل لكل ما غاير ذاته وذلك يستلزم ثبوت فاعلية أخرى
والكلام فيها كالكلام في الأولى ويتسلسل ولأن تلك الفاعلية مسبوقة بفاعلية فيكون فاعليته قبل
فاعليته وهو دور وهذا المذهب يخالف لما ذهب إليه المثبتون للتكوين والإيجاد **قال** ولا
يجوز أن يكون قابلاً لشيء من الأعراض والصور أو لتأثير غيره فيه لأن اجتماع الفاعلية والقابلية
فيه يقتضي التركيب **أقول** لا يجوز أن يكون الله تعالى قابلاً لشيء من الصور والأعراض تؤثر
فيها ذاته ولا لتأثير غيره أما الأول فلاستحالة اجتماع القبول والفعل في ذات واحدة وإلا لزم
التركيب فإن جهة الفعل مغايرة لجهة القبول إذ الفاعل يجب عنه الفعل والقابل لا يجب عنه القبول

والنوع الواحد لا يكون نسبته إلى الشيء الواحد بالوجوب والإمكان وليس بجيد فإن نسبة الوجوب
باعتبار الفاعلية إنما الممتنع لو اتحد الاعتبار ثم يستحيل أن يتصف بما يتصف به الأجسام من الصور و
الأعراض وهو ظاهر وأما الثاني فلأنه واجب فلا ينفعل عن غيره **قال** ولا يجوز أن يكون له ألم لأن
الألم إنما يحدث عن إدراك المنافي ولا منافي له فإن ما عداه إنما يصدر عنه وعند المتكلمين أيضاً لا
يجوز أن يكون له لذة لأن اللذة إدراك وانفعال وتأثر من الغير ملايم للمزاج أو للطبيعة والحكماء
قالوا اللذة هو إدراك الملايم وهو تعالى عالم بذاته بذاته وأشد الملايمات بالقياس إليه هو ذاته
فلذته أعظم اللذات **أقول** اتفق العقلاء على نفي انتفاء الألم عنه تعالى أما المتكلمون فقالوا إن
الألم من توابع المزاج وهو منفي في حقه تعالى وأما الحكماء فقالوا الألم إدراك المنافي ولا منافي
له تعالى لأن جميع ما عداه صادر عنه فلا يكون منافياً له وأما اللذة فقد نفاها المتكلمون لأنها
مزاج له تعالى والحكماء نفوا اللذة بهذا المعنى عنه وأثبتوا اللذة العظيمة التي هي إدراك الملايم من حيث
هو ملايم وقد تبين أنه تعالى مدرك لذاته التي هي أكمل الموجودات وإدراك الكمال من حيث هو كمال
موجب للذة فإدراكه تعالى أشد الإدراكات فلذته أعظم اللذات وابتهاجه أشد من كل ابتهاج **قال**
ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئاً واحداً إلا بأن ينتفي أحدهما ويبقى الآخر أو
ينتفيا معاً ويحدث شيء ثالث فإن ذلك محال مثلاً وقوم من القدماء قالوا الكل من تعقل شيئاً تعقلاً
تاماً اتحد بمعقوله ذلك وإليه ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول وهذا مثل
ذكره مثبتو الصفات ونفاتها **أقول** الاتحاد يطلق على صيرورة شيئين شيئاً آخر بأن يعدم
عن الأول شيء ويحدث شيء آخر كما يقال صار الماء هواء فإن الصورة المائية زالت واتصف بالصورة
الهوائية أو بأن يمزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للأول كما يقال صار الخشب سريراً و
هذان ممكنان لكن إطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وإن كان ممكناً في حق غيره
تعالى إلا أنه يستحيل في حقه تعالى أيضاً لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته جزءاً من غيره وأما الاتحاد
الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً لا بإعدام أحد المتعينين بل بأن ينتفي الذاتان ويتحد

احديهما بالاخرى وهذا ضروري البطلان فانّ الشيئين ان بقيا بعد الاتحاد كما كانا فهما اثنان وان عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عدما معًا ووجد ثالث فلا اتحاد بل اعدام شيئ واحداث اخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئا اتحد ذاته بذلك المعقول واليه مال الرئيس في المبدء والمعاد لان الصورة العقلية اذا حلّت الجوهر العاقل بالقوة صيّرته عقلا بالفعل وانما يكون ذلك مع الاتحاد والا كان ما هو بالقوة بعد بالقوة وهذا ممنوع ثم لو اتحد العاقل بمعقوله لزم ان لا يعقل الاشياء واحدًا او يتحد الذوات المعقولة في انفسها ايضا وقوم من الصوفية قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى الذي ذكرناه **قال** الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثرا وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادرا وقد فرض قادرا هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب **اقول** نصب الاشاعرة الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثرا بقدرته وقد ثبت انه تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالي فلان ذلك المقدور اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما او لا يوجد بهما والكل باطل اما الاول فلاستلزام علم وقوعه بكل واحد منهما يقتضي استغنائه عن الاخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما والمستغني لا يقع عن المستغنى عنه واما الثاني فلان كل واحد منهما ح لا يكون قادرا على ايجاده ولا يكون واقعا بل بالمجموع وقد فرض قادرا هذا خلف واما الثالث فلاستلزامه المطلوب وهو خروج احدهما عن كونه قادرا فيبقى القادر واحدا وكذا الرابع **قال** وقال ابو الحسن الاشعري هذا انما يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين ولذلك نجوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة ولكن قدرته تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا تاثير لها في الفعل الا

ان العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود **اقول** مذهب ابي الحسن الاشعري ان للعبد قدرة لانا ندرك تفرقة ضرورية بين القادر على الشيء والزمن لكنها غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين وح انما يلزم المحال الذي ذكره لو كانت مؤثرتين اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور فهي اولى بالتاثير من قدرة العبد وانها مقارنة للفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرا عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير القادر الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل من لا قدرة له ويقال لهذا الاقتران كسب فهو ثابت للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى فانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادرا والا فترجح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد التقسيم والا ثبت الجبر وهذا الكلام في غاية الرداءة فان معنى القدرة هو الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذي اثبته ان كان فعلا للعبد بطل قوله والا فلا يقع به فرق ولا معنى تحته والعبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا يقتضي نفي القدرة كما سبق اذ يجوز الترجيح من القادر باحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم ات في حق الباري تعالى والجواب فيهما واحد وعلم ان المحال انما نشأ لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد واما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعا امكان صدور حركة جسم عن قادرين وكون احدهما عين الاخرى لو ضعف الاخر ضعيفا لامكان صدور تلك الحركة عن الاخر **قال** وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بخارج عما ذكرنا **اقول** ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او معصية فانهما صفات تصدر من العبد بحسبها يستحق الثواب والعقاب

في مذهب الجهمية في قدرة العبد

فضربة اليتيم واحدة وتختلفا بعيب وقوعها على وجه الطاعة اذا قصد التاديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم فاصل الضربة منه تعالى لكن كونها طاعة او معصية تستند الى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بمعتمد لان هذه الصفات آثار وافعال واذا جوزتم صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الافعال الواقعة منه من غير احتياج الى محل مثل هذا الحال وهذا القول قريب من قول ابي الحسن الاشعري حيث اسند الفعل الى الله تعالى وخالفه من حيث اثبات صفة الفعل صادرة عن العبد وابو الحسن لم يثبت له اثرا البتة وذهب ابو اسحق الشيرازي الى ان القدرتين مؤثرتان في الفعل اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب خطاء لما تبين ان كل واحدة ان لم تستقل فليست بقدرة وان استقلتا استغنى بكل منهما عن الاخرى **قال** وذهب المعتزلة وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بها اثم مؤثرتين فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا اذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعا للداعية التي هو ارادته والفعل يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليها مع القدرة يصير واجبا قال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير اولى بالوجوب ليس في الشخص فانه مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما غير اللفظ دون المعنى **اقول** اتفقت العدلية كابي الحسين البصري وغيره من المعتزلة ووافقهم امام الحرمين على ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله واختلفوا فذهب بعضهم كابي الحسين وغيره من المحققين الى ان العلم باستناد افعالنا الينا ضروري واخرون الى انه استدلالي بوجوه الاول ان افعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفي بحسب صوارفنا فيكون مستندة الينا الثاني لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع المناهي صادرة عنه تعالى فكان يقبح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب علينا الثواب الثالث انه تعالى امرونهانا فيقبح لو كنا قادرين والالجاز منه امر الجماد ونهيه وهو باطل بالضرورة الرابع لو كانت الافعال

في مذهب الحكماء في قدرة العبد

مستندة اليه تعالى لامتنع التكاليف لقضاء الضرورة بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران الى السماء فكان بعث الرسل عبثا وجاز تعذيب المطيع واثابة العاصي وذلك خروج عن الشريعة الخامس الايات الدالة على اسناد الافعال الينا وتنزيه الله تعالى من انواع الظلم قالوا وهذه القدرة سابقة على الفعل والا لقبح تكليف الكافر بالايمان والا انضمت الارادة اليها تمت المؤثرية فصدر الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسين البصري ان الفعل يصير واجبا لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجح ولا ينافي ذلك قدرته لان الفعل وجب بالراي وجاز من حيث القدرة كما نقول في واجب الوجود وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل مع القدرة والداعي لا يصير واجبا بل اولى بالوقوع فلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ المرجح موجود ولا الجبر لان الطرف المرجوح ممكن ولا يجب الراجح وهذا ليس بجيد لانه مع الرجحان ان امكن المرجوح جاز وقوعه في وقت وعدمه لاخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان افتقر الى مرجح اخر لم يكن المرجح الاول كافيا ولا مرجحا وان لم يفتقر ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال وان لم يكن المرجوح كان الراجح واجبا فلا يكون اولوية بل وجوبا وانما غير اللفظ مع بقاء المعنى **قال** والحكماء ايضا قالوا بمثل ذلك اعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذين قالوا بموثرية الله تعالى وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل الكائنات والمعتزلة قالوا انه يريد ما يفعله واما ما يفعله العبد فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته وهذه الارادة غير الارادة الاولى في المعنى **اقول** والحكماء وافقوا المعتزلة على وجوب الفعل بقدرته وارادته لما تقدم والذين قالوا بان المؤثر في جميع الكائنات هو الله تعالى وهم الاشاعرة ذهبوا الى انه تعالى مريد لكل الكائنات وانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالايجاب فيكون مريدا للكل اما المعتزلة فانهم قالوا كل ما يفعله الله تعالى منها فانه بارادة مخصصة لوقوعه بوقت دون وقت واختياره واما ما يفعله العبد فان كان طاعة كان الله تعالى مريدا له لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل الله تعالى مريد بمعنى انه طلب منه ايقاعه على وجه الاختيار لا على وجه الجبر والقهر فارادته تعالى ليست مخصصة وان كان معصية

لم يكن مريداً لها بالمعنى الاول ولا الثاني اعني الطلب لحكمته تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايراً للارادة فقالوا ان الله تعالى يريد المعصية ولا يامر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويامر بها كما لان من اراد تمهيد عذره على قتل عبده بعدم امتثال امره فانه يامره بالفعل ولا يريده منه وهو خطاء لان الطلب ايضاً منتف هنا **قال** فصل الافعال تنقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبح معان مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملايم او الشيء الملايم بالحسن وغير الملايم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذماً او عقاباً وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسناً او قبيحاً بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل يحكم بحسن بعض الافعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضاً يحكم بهما في بعض الافعال و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعله الفعل الموصوف به الذم والقبيح العقلي ما يستحق به الذم و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب ويرتكب القبيح جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلاً قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول بسبب اصلاً **اقول** الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل او الشيء ملايماً يسمى الحسن وكونه منافياً يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشيء او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذماً او عقاباً بسببه يسمى الحسن كالمباحات وكونه بحيث يستحق فاعله ذماً او عقاباً بسببه يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة

والقبح صح

انه لا حسن ولا قبح عند العقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح ما علق الشارع العقاب بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسناً او قبيحاً وانما الحسن والقبيح بجعل الشارع فكلما امر به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح وقالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا باعتبار حكم الشارع وضده فهو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع والفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضي حسنه وكذا القبيح وبعضهم علّلهما بذات الافعال لا بصفات بها وجعلوا الشرع كاشفاً عما خفي منهما لا مثبتاً فمنها من الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه او قبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلاً بالنظر والاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عن حسن الشرايع وقبح تركها والاولان حسنهما وقبحهما عقلي والاخير شرعي بمعنى انه كاشف والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به ذماً ويدخل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما يستحق فاعله به الذم وهو الحرام لا غير والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي و الاخير شرعي احتجوا بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب فيقتضي الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله تعالى شيء فجاز الخلف في وعده ووعيده وانتفت فائدة التكليف ولانهما لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر عقلاً فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع من الله تعالى ان يفعل قبيحاً او يخل بواجب لان حكمته تنافي ذلك فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك مع علمه اولا والثاني جهل والله تعالى منزه عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما منفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبيح لو كان عقلياً لما اختلف حكمه ولما جاز فلم يرد الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها وان كون

في العقل النظري والعملي على رأي الحكماء

الكل أعظم من الجزء لا يكون ذلك الحكم به بسبب اصلاً وبيان انتفاء التالي أن الكذب قد يحسن
اذا اشتمل على مصلحة عاشو لو كان قبحه بديهيا لما زال والجواب المنع من زوال قبحه فان هذا الكذب
حسن لا باعتبار كونه كذبا بل باعتبار اشتماله على المصلحة وقبيح من حيث هو كذب لا يزول و
يتعين ارتكاب الحسن الكثير وان اشتمل على قبح يسير كما أن من توسط أرضا مغصوبة يجب عليه
الخروج عنه وان كان غصبا لاشتماله على أقل الضررين **قال** واما الحكماء فقالوا العقل
النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل أعظم من الجزء ولا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا
بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والاشخاص وكل منهما يحكم بحسن
فعل وقبحه بحسب مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة
من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة ويسمون ما ينطق به شريعة من الشرائع باحكام الشرائع
المكتوبة **اقول** قال الحكماء للنفس الناطقة قوة نظرية وهي تعقل ما لا يكون من افعالنا و
اختيارنا وقوة عملية وهي تعقل ما يكون من افعالنا واختيارنا والعقل النظري الذي يحكم بالبديهيات
من كون الكل أعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي
الذي يدبر مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين
كما يقولون في الكذب المشتمل على المصلحة انما تمر الا اذا خلا عنها ويسمون ما يقتضيه العقل العملي
من الاحكام المذكورة اذا لم يكن مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة وهي
الاحكام الثابتة في كل الشرائع كالحكم بأن الانصاف والاحسان حسن ويسمون ما ينطق به شريعة
من الشرائع وهي الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى باحكام الشرائع المكتوبة **قال** والقائلون
بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله
تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله تعالى وعدهم واوعدهم والوفاء بما وعد ووعد
واجب عقلا وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب
واما بالوعيد فغير واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه أن يأخذ حقه وانما ذلك اليه

يعفو

في وجوب العوض على الله تعالى

يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء **اقول** ذهب المعتزلة الى ان العوض واجب على الله تعالى والا لزم
القبح لان الالم ان كان منه استحقاقا لم يجب وان كان ابتداء فلا بد له من العوض عليه تعالى والا لكان
ظالما وان كان من غيره فان كان باختياره فيمكن للمدرك وان لم يكن فان كان المولم عاقلا فالعوض عليه لكن
يجب عليه تعالى الانتصاف لانه أقدره عليه وان لم يكن عاقلا كالحيوانات فمثل العوض عليه تعالى لانه
اقدرها وخلق لها شهوة ولم يخلق لها عقلا رادعا وقيل عليها وقيل لا عوض واوجبوا الثواب و
الا لخلا التكليف عن الفائدة وكذا اللطف واوجبوا العقاب ايضا واجب والا لزم الاغراء بالقبيح
الله تعالى وعدهم بالثواب وتوعدهم على العقاب والوفاء بما وعد واوعد واجب لامتناع الكذب
عليه تعالى وقالت الشيعة هم الذين عنى بقوله وقال غير المعتزلة الوفاء بالوعد واجب والا لانتفت فائدة
التكليف وكان فيه نوع ظلم ومنافاة للكرم والوفاء بالوعيد غير واجب لان العقاب حق الله تعالى
فيجوز له اسقاطه ولا يجب عليه اخذ حق نفسه وانما ذلك اليه يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقا
لمسمى العفو الغفور **قال** والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير
الاصلح متساويان بالقياس الى قدرته والقادر المحسن الى غيره اذا ساوى شيئان بالقياس اليه وكان
في احدهما زيادة احسان الى غيره اختاره منهما البتة **اقول** ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح
لانه لما ساوى الصالح في الوجود بالنسبة الى قدرته وزاد الاصلح بزيادة نفع الى الغير واحسان اليه
فان القادر بذاته الذي من شأنه الاحسان الى الغير اختار ذلك الاصلح البتة واذا وجدت القدرة والداعي
وجب الفعل ومنع آخرون منه والا لزم وجود ما لا يتناهى من الاحسان وهو مدفوع لامتناعه فلا ينتهي
نسبته مع الصالح الى القدرة ولا يقال فأي مرتبة فرضت امكن الزيادة عليها ويدخل بذلك تحت اللانهاية
لانا نقول نمنع كونه اصلح لانا فرضنا الاصلح مرتبة فالزائد ليس اصلح **قال** واتفقوا على ان التكليف منه
تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والاجلال اللذين لا يحصلان لهم الا به واللطف واجب
وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية والثواب على الطاعة واجب وهو يشتمل على عوض
المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الآلام التي تصل

في وجوب التكليف على الله تعالى

الى غير المكلفين كالاطفال والبهايم فهذه جملة ما قالوه في هذا الباب **اقول** نقلت العدلية على وجوب التكليف وهو ارادة من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لما فيه من التعريض للثواب وواجب لاشتماله على اللطف واللطف واجب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فيخرج بالمستحق التفضل به وبالاخير العوض وهو مختص بفعل الطاعة لقبح الاجلال والتعظيم لمن لا يستحقه واللطف هو ما كان المكلف معه الى الطاعة اقرب ومن المعصية ابعد وهو واجب على الله تعالى والا لكان ناقضا لغرضه والثواب واجب ايضا والا لزم الظلم اذ الطاعة تشتمل على المشقة فلولا حصول النفع في مقابلها لزم الظلم ولو كان العوض مما يصح الابتداء به لزم العبث فالثواب عوض المشقة الحاصلة من القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والاجلال وهو واجب في حق من يتألم منه تعالى من المكلفين وغيرهم كالبهايم والاطفال **قال** وعند اهل السنة انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض البتة فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة قالوا انه تعالى يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو والا لكان فعله عبثا والعبث قبيح والحكماء قالوا ان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه وبوجه ارادته من غير تعدد فيه الا باعتبار القياس العقلي ويسمون تلك الارادة بالعناية **اقول** ذهبت الاشاعرة الى انه لا يجب على الله تعالى شيء لانه الحاكم على الكل فلا حكم عليه ولانه الموجب ولا يقبح منه شيء لان كل ما يصدر عنه حسن اذ لا صفة تقتضي الحسن سواء امره تعالى بفعله ولا يفعل شيئا لغرض البتة والا لكان مستكملا بغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان من فعل لغرض فاما ان يكون نفع ذلك العوض عائدا اليه فيكون منتفعا به وهو باطل واما الى غيره فيكون مستفيدا لصفة الكمال اذ نفعه يكون اولى مما هو الاكمل بذاته والاولى وبعد تسليم نفعه فذلك الكمال وبطلان اللازم ظ والجواب حكمه على الجميع لكن حكمته تقتضي ان لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب عليه حكم غيره عليه بل وجوب صدوره منه نظرا الى حكمته وقد بينا ان القبح عقلي لا سمعي ونفع الغير لا يقتضي تكميل الفاعل بل يستدل على كونه

كاملاً

في تحقيق ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

كاملا في نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولا يفطنوا لمقالتهم فانهم لم ينفوا العلل الغائية بل اثبتوها في كل موجود قالوا الكامل لذاته يصدر عنه الكامل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لان غاية صدوره الكمال عنه لكماليته وقالت المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغايته والا لكان عابثا وهو محال في حقه تعالى وذلك الغرض لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة سبب لصدور ذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالى فورد عليهم وجود العالم على النظام الاكمل فلو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه دائما فلذلك تخلصوا بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلي هذا شانه وعلمه تعالى فعلي بالفعل لا انفعالي وهذا العلم الفعلي من حيث انه مبدأ للفعل قدرة ومن حيث تعلقه بالموجود على الوجه الاصلح ارادة والارادة هي العناية ولا تعدد هنا الا باعتبار القياس العقلي **قال فصل**

قالت الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين والمبدأ الاول تعالى واحد من كل الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحدا ثم ذلك الواحد يلزمه شيئا اذ له اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه الى مبدئه واعتبار للمبدأ بالقياس اليه واذا تركبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة وح يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول بكل اعتبار شيء واحد وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون فبعضهم يقولون ان هذا انما يصح ان يقال في العلل والمعلولات اما في القادر اعني الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجيح بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون بانه لا مؤثر الا الله تعالى والله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق مقارنا لشيء كالنار على سبيل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر بيانه **اقول** يريد الاشارة الى ترتيب الموجودات على راي الحكماء وذلك انهم قالوا ان مبادي العلل والمعلولات الى واجب الوجود تعالى وهو واحد بسيط فلا يصدر عنه الا الواحد اذ

مفهوم

ان مفهوم صدور احد الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الآخر فان دخلا او احدهما تركب والا
عاد البحث ولا يجوز ان يتوالى التاثير على سبيل الترتيب الا لما وجد شيئان الا واحدهما علة للآخر
او معلول فالمعلول الثاني الصادر عن الاول تعالى واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبارها
عند وجوده فله ماهية ووجود صادر عن المبدأ وبالنسبة الى مبدئه من حيث نسبة وجوده الى
ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئه عرض له الوجوب وتعقل المبدأ وهو عاقل لذاته
لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ لانه بالنسبة
الى ذاته الهوية والامكان وتعقل لذاته وله بالنسبة الى المبدأ الوجود والوجوب وتعقل المبدأ
واذا كثرت الاعتبارات تكثرت الموجودات وباعتبار تعقله المبدأ ووجوبه يصير علة العقل الثاني من
حيث ان له هوية وامكانا ولذاته يصير مبدأ الفلك وهكذا يترتب العقول والافلاك الى العقل الاخير
والفلك الاخير العقل وان اشتمل على النسبة لكن ليس الصادر عن الاول الا الوجوب وهو واحد ثم
يصدر عن العقل الاخير هيولى عالم الكون والفساد وصورها الجسمية والنوعية ثم الصور المركبة
المعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية فاذا ترقت من مرتبة العقل الى الكمال انتهت الى العقل
ثم الى المبدأ الاول تعالى فهو المبدأ واليه المعاد وهذه الاصول كلها فاسدة لما بينا من جواز تكثر المعلول
عن العلة الواحدة ثم كيف يجعل للامكان والتعقل والوجوب مدخل في التاثير مع انها امور اعتبارية لا تحقق
لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عنه تعالى مع وحدته وان كانت واحدة استحال
التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في العلل الايجابية اما الفاعل المختار فيجوز
ان يتكثر اثاره من غير تكثر اعتبارات فيه والاشاعرة انكروا وجود علل ومعلولات لتأثير لا مؤثر
عندهم الا الله تعالى لكن اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عند خلق النار بحيث لا ينفك عنها
فنسب التاثير الى النار لظن الاقتران وليس الامر كذلك لما سبق من ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى

قال **الباب الرابع** في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها يشتمل على قسمين **الاول**
في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون

اليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته ونعرف نبوته بثلثة اشياء الاول ان لا يقرر ما يخالف ظاهر
العقل كالقول بان الباري تعالى اكثر من واحد الثاني ان تكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاحتراز
عن معصيته الثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجز مقرون بالتحدي مطابق لدعواه و
المعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر والتحدي هو ان يقول للامة ان لم تقبلوا قولي فافعلوا
مثل هذا الفعل والفعل الخارق الذي يظهر على احد من غير التحدي يسمى بالكرامة وهو مختص بالاولياء
عند من يعترف به **اقول** لما فرغ من اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته واثاره شرع في اثبات
النبوة وتوابعها لانها احد ركني الاسلام وبدأ بتعريف النبي عليه السلام لانه السابق على التصديق فقولنا
انسان يخرج به جبرئيل عليه السلام فانه مبعوث من الله تعالى لهذا الغرض وقولنا المبعوث من الله تعالى
لاحتراز عن المصيبة فانه انسان لهذا الغرض وليس بنبي لانه ليس بمبعوث من الله تعالى بل في الرتبة ثانيا
ونعرف النبوة للمدعي بثلثة اشياء احدها ان لا يقول ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع
الالحاد والثاني ان يدعو الخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر
منه عقيب الدعوى معجز مقرون بالتحدي مطابق لدعواه فالاولان من باب اللمي والاخير من
باب الاني ونعني بالمعجز فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر وخرق العادة لجمع المعاد وضرورة
الاقتران بالتحدي ليتميز عن الكرامات ومعناه ان يقول للامة ان لم تقبلوا قولي فافعلوا امثل فعلي
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وانما قال عند من يعترف به لان جماعة من المعتزلة انكروا الكرامات
والا لم يمكن الاستدلال به على النبوة لان شرط الدليل حصول مدلوله وليس كذلك لامكان
ان يكون كرامة لا معجز النبي واحتج الباقون بقصة مريم عليها السلام وغيرهما من الائمة عليهم السلام
وغيرها من الائمة عليهم السلام والدليل المعجز مع التحدي وذلك لا يوجد لغير النبي عليه السلام **قال**
واختلفوا في عصمة الانبياء والعصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي من غير
اجبار له على ذلك وقال بعضهم هو من لا يصدر عنه المعاصي لا كبيرة ولا صغيرة لا بالتعمد ولا
بالسهو من اول العمر الى اخره وقال بعضهم الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة

في البحث عن النبوة وما يتعلق بها

الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك فلا يصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان
واما في ساير الازمنة فيجوز عليه جميع ذلك **اقول** اتفق الناس على ان الانبياء معصومون
من الكفر والبدعة الا عند قوم من الخوارج يقال لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون
الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي
كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنها المعاصي من غير اجبار له على ذلك والا لما استحق
المدح على ذلك ومنهم من قال يكون النبي متمكنا من المعاصي لكن لا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد
ولا بالسهو ولا التاويل من اول عمره الى اخره والايجاز الا خلال ببعض الشرايع او بالزيادة عليها و
كان معرا عنه وسقط محله من القلوب وقال بعض الجمهور ان الصغاير لا يقدح في العصمة كما
لا يقدح في العدالة وقال بعض الجمهور العصمة انما تثبت بعد البعثة اما قبلها فلا ويصدق
في الشرع ولا يكذب فيه لا عمدا ولا سهوا وان كان الكذب في غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع
ح واما في باقي الازمان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك يجوز بعثة من كان كافرا وقال
بعض الحشوية ان نبينا عليه السلم كان كذلك وهو غلط والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور
الشرعية قبل البعثة **قال** والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا كلما يعرف بالعقل فلا يحتاج
فيه الى النبي وكل ما لا يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول عند العقلاء فاذن دعوى النبوة
غير معقول اصلا **اقول** انكرت البراهمة البعثة لان النبي عليه السلم اما ان ياتي بما يوافق العقل او بما يخالفه
فان كان الاول لم يكن اليه حاجة بل كان بعثته عبثا وان كان الثاني كان قوله مردودا بالعقل فلا
يقبل منه ما ياتي به والجواب انه ياتي بما يوافق العقل لكن العقل يعجز عن ادراكه والاستقلال به
فاحتاج الى المرشد هو النبي كما في احكام الشريعة او ليتاكد العقل بالنقل فلا عبث **قال فصل**
محمد رسول الله صلى الله عليه وآله لانه ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان
رسولا من الله حقا اذ لم يكن لغير الله تعالى اظهار المعجز عقيب دعوى انسان مطابقا لقوله اما
دعواه فمعلومة بالتواتر واما ظهور المعجزة عليه فلانها كانت روايات مختلفة لكنها اكثر مما يمكن

ان ينكر

في اثبات النبوة الخاصة

ان ينكر والقران انما لا يمكن ان ينكر والتحدي عليه ظاهر **اقول** لما بين امكان النبوة وشرايطها
شرع في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا محمد صلعم اذ هو المقصود في هذا الباب وتقريره انه عليه السلم
ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى صادقا اما المقدمة
الاولى فظاهرة ودعوى النبوة لا شك فيه لانه منقول بالتواتر انه عليه السلم ظهر وادعى النبوة
وهو يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فظاهر ايضا لان المعجزات كثيرة منها القران
العزيز وهو متواتر لا شك فيه واعجازه ايضا ظاهر لانه تحدى به وخيرهم بين الاتيان بمثله
او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتلهم فاختاروا الاخير ولو امكنهم المعارضة لاختاروها لانها
اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه السلم وتسبيح الحصا واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى كثرة وهذه المعجزات
وان ظهرت ظهورا تقارب التواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا
من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله تعالى والا لم يكن معجزا
والله تعالى انما خلقه للتصديق لانه قايم مقامه فان شخصا لو قال انا رسول هذا الملك
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك عرف صدق
المدعي بالضرورة فكذا هنا والا لكان اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو مناف للحكمة وكل من
صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال **قال** واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم انه فصاحته
اعجازه وقال قوم ان صرف عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند التحدي
مع القدرة عليه هو اعجازه واما كون كل معجز مدعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم
عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى اياه و
من ادعى النبوة وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه وآله عن
نبوته من الانبياء الماضين هم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته عليه السلم **اقول**
لما ذكر ان القران معجز للتحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدواعي اليها شرع في وجه اعجازه و

فقد اختلف

وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم ان جهة اعجازه الفصاحة التي لا يمكن لاحد ان يأتي بمثله وقال آخرون ان جهة اعجازه اسلوبه وتركيبه الغريب فقال الحزون بالصرفة فان سور القرآن يمكن الاتيان بمثلها في الفصاحة والاسلوب لكن الله تعالى صرف عقول القادرين عن المعارضة وهو اختيار السيد المرتضى وابي الحسين البصري والنظام اما بسلب دواعيهم الى المعارضة مع توفر دواعيهم اليها كما ذهب اليه بعضهم او بانه تعالى سلب العلوم التي تتوقف المعارضة عليها عنهم والقائلون بالفصاحة اما الامر يعود الى اللفظ خاصة فان توقف حصوله على اجتماع الكلمات فهو قول من جعل اعجازه الاسلوب فان التواصل والانسجام انما يحصل باجتماع الكلمات وتاليفها وان لم يتوقف وهو قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ عن الثقل على اللسان وهو اختيار الجاحظ واما الامر يعود الى اللفظ من حيث دلالتها على المعنى فاما ان يعتبر دلالة المطابقة او الالتزام وقد ذهب الى كل منهما قوم والباقي سبق بيانه **قال فصل** وللحكماء في اثبات النبوة طريق آخر وهو ان الانسان مدني بالطبع لا يمكن تعيشه الا بالاجتماع مع ابناء نوعه فيقوم كل واحد لشيء مما يحتاجون اليه في معاشهم من الاغذية والملبوسات والابنية وغير ذلك فيتعاونون في ذلك اذ يمتنع ان يقدر واحد على جميع ما يحتاجون اليه من غير معاونة غيره فيه واذا كان كل انسان مجبولا على شهوة وغضب فمن الممكن ان يستغني من ابناء نوعه من غير ان يعينهم فيما يستقيم امرهم الا بعدل ولا يجوز ان يكون مقدر ذلك العدل واحدا منهم من غير مزية اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم والمميز هو الذي به يمتاز مقرر العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله تعالى لم يكن مقبولا عند الجمهور ولم يعرفنا الله تعالى لكم فوائد كون ذلك من عنده فاذن لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي ذي معجزة يخبرهم عن بارئهم بما لا يمتنع في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم بما يرغبون فيه اذا استقاموا ويتوعدهم بما يكرهون ان لم يستقيموا ويجعل لهم قوانين في عبادة بارئهم القادر على كل ما يشاء المطلع على الضمائر الغني عن غيره لكيلا ينسوه ويقبلوا شريعته ظاهرا وباطنا وقواعد تقتضي العدل في الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة لكي لا يقبل تلك القوانين او يعمل بغيرها

ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم وآخرتهم فان من المستنع ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكره علماء التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره العلماء في هذا الباب **اقول** للحكماء في اثبات النبوة طريق آخر وهو مبني على قواعد **الاول** الانسان مدني بالطبع وهو ظاهر فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني نوعه فانه يحتاج الى غذاء وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكنه ان يرتبها وحده فان اشتغل بشيء واحد يصرفه عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في اموره بجماعة من بني نوعه يتعاونون على ما يحتاجون اليه ويتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لمهم ويفرغ صاحبه الآخر بمهم بالمشاركة كما يحتاج كل منهم اليه **الثاني** الاجتماع مظنة التنازع فان كل واحد يطلب ما يحتاج اليه ويكره مزاحمة غيره فيه بدعوة شهوته وغضبه الى الجور المقتضي لاختلال نظام النوع لتحصيل كمال شخصه فيختل امر الاجتماع فلا بد لهم من معاملة وعدل يتفقوا دائما عليها ولا بد لهما من قوانين هي الشرع **الثالث** وضع الشرع ليس لاي واحد اتفق والا لوقع الهرج والمرج في وضعه ولم يكن قبول قوله عاما فيقع الاختلاف بل لا بد من ان يمتاز به عن باقي اشخاص النوع بحيث يطاع فيما يضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من غيره من بني النوع لم يكن مقبولا ولو لم يعرفنا الله تعالى لما عرفوا صدقه وهذا المعجز عنه باستقامة النوع يفتقر الى ظهور نبي ذي معجزة يخبرهم عن الله تعالى بما يمكن في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير **الرابع** يجب ان يكون للمحسن والمسيء خيرا من عنده تعالى لاستعداد العوام وضعفاء العقول لاختلال العدل النافع بحسب النوع عند استيلاء شهوتهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب وعقاب اخرويين حملهم الرجاء والخوف على الانقياد الى قوله فوجب الثواب والعقاب **الخامس** معرفة المجازي والشارع ليستحضر وترتيب باقية في كل وقت فهي كسبية خصوصا للعوام المشاغلين عنهما بمهامهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت يجب يذكرهم معبودهم وبارئهم والرجاء لثوابه

والخوف من عقابه كالصلوة وغيرهما من اصناف العبادات بحيث يذكرون بان ثم القادر على كل
شيء من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويقبلون شريعته ظاهرا وباطنا وقوانين تقتضي العدل في
الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لئلا يفسد تلك القوانين ويعمل بخلافها باقامة
الحدود ليتموا الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا والاخرة لحفظ النوع والشخص في الدنيا و
الثواب في الاخرة اذ من المستبعد من يجعل في بنية كل حيوان ما اشتمل عليه من الاعضاء والالات
والتركيبات التي يشتمل عليها علم التشريح ومنافع الاعضاء
ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعثة الرسل **قال** فصل النسخ
جائز وهو تغيير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه ويقولون
النسخ بدا وهو لا يجوز على الله وذلك ليس بصحيح فان البدا لا يتحقق الا بكون المحكوم عليه والوقت
غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه السلم تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد قد
يستعمل في المدة الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرايع التي جاءت بعد موسى ع
اقول النسخ هو رفع حكم شرعي ثبت بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس
في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا فاتفق المسلمون كافة وجماعة من اليهود على جوازه عقلا وسمعا وبعض
اليهود دليلنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فتتغير الاحكام بتغيرها واحتج المانعون
بانه يستلزم البدا لان الفعل ان كان مصلحة استحال رفعه والا استحال ثبوته اولا والجواب ان
البدا يشترط فيه اتحاد المحكوم عليه والوقت والنسخ ليس كذلك لانا نوجب تاخره في الزمان الفعل جاز
ان يكون مصلحة في وقت فنوجبه ومفسدة في اخر فنمنع منه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم
بن بحر الاصفهاني وجماعة من اليهود وهو خطاء لان الشرايع الثابتة بعد موسى عليه السلم كشريعة عيسى
ومحمد صلى الله عليه واله عليهما حقة ونبيهما حجة في ذلك ولا يتم الا بالنسخ وايات القران قد اشتملت
على النسخ كالعدة والاستقبال ثم احتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه عليه السلم ان
بين دوام شرعه امتنع النسخ لامتناع الكذب عليه ولجوازه في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقله
بالكيفية متواترا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد

قد يستعمل

قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه
العتق فان ابى فليثقب اذنه واستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله تعالى قربوا الى الكل
في العبارة تشويه من تغيير النسخة
يوم خروفين بكرة وعشية ويكون ذلك لاحقا بكم ابدا مع انتساخه على انا نمنع نقله ولا تواتره لان بخت
نصر استاصلهم الا من شذ وموسى عليه السلم بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا لعدم تواترهم
قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على
ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس
في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه عقلا و
الذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله ثم
وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما
القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بامامة علي عليه السلم بعد النبي صلى الله عليه و
اله وسلم واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو
منصوص عليه من قبل الله لا غير فالت الاثنى عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير و
قالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ
وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم
اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الخلفاء واما القائلون
بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة **اقول** لما فرغ من
اثبات النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة احترز
بقوله عامة من الامراء والقضاة ونائب الامام واحترز بقوله دينية من الرياسة المتعلقة بالدنيا
وباقي الحد بحسب الغاية واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة
من المعتزلة والامامية كافة وقال اخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب اكثر الجمهور وقال اخرون بعدم
وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عند ظهور الظلم وعدم الانصاف وبعض

الخوارج

الخوارج لم يوجبوا نصبه في حال من الاحوال ثم اختلف القائلون بوجوبه عقلاً فقال بعضهم بوجوبه على الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسماعيلية وقال الآخرون بوجوبه على الله تعالى من حيث حكمته وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام واتفقت الشيعة على ان طريق معرفة الامام هو النص من الله تعالى عليه او ممن نص الله عليه واختلفوا فقالت الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي لا غير ايضاً وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب عقلاً على الخلق لا على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق سمعاً وهذان الفريقان وهما القائلان بوجوبه على الخلق سمعاً وعقلاً قالوا ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هم الخلفاء الاربع القائلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة واجبة ولا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما يحصل من الامام فتعين نصبه من الله تعالى لان كلما يامر به فهو واجب طاعة وكلما ينهى عنه فهو معصية وقبيح واحتج الاثنا عشرية بان نصب الامام لطف واللطف واجب فالامامة واجبة بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات ويزجرهم عنها ويامرهم بالواجبات ويرغبهم فيها كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى الطعام وعلم انه لا يجيب الا ان فعل معه نوعاً من التادب فلو لم يفعله كان ناقضاً لغرضه واحتجوا على ان طريق معرفة النص الجلي خاصة بان الامام يجب ان يكون معصوماً من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز الخطاء على الامة فلو جاز الخطاء عليه لافتقر الى امام آخر وحافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطاء وجب الانكار عليه فيسقط محله من القلوب ولانه لم يجب اتباعه فيه انتفت فائدة نصبه والا لزم وجوب الحرام والعصمة من الامور الباطنية التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماماً ولم يكن معصوماً بل ولم يشترطوا عصمة الانبياء وجعلوا طريق الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على الله تعالى

يجب

فيجب على الخلق ومنعت الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن عندهم اماماً فلا يحتج عليهم في عدم اعتبار العصمة بامامته والبيعة ليست طريقاً للامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان الامام نائب لله تعالى ولرسوله ونيابة الغير انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص من الله تعالى ورسوله ولان الامام اعلم الخلق وافضلهم واذ نصبه لامتناع المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والنقص لان التقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً ولا يطلع على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب امير وقاض فعجزهم عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان يناط بهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع الفتن والهرج والمرج لرغبة اهل كل بلد الى نصب امام منهم وانما نصب لدفع ذلك **قال** واما الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان يسمونه نبياً او اماماً ويدعو الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او بالاتحاد كما يقول به بعض المتصوفة من القائلين بالهية علي صلى الله عليه السبائية وهم اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة **اقول** الغلاة وهم القائلون بان علياً عليه السلام اله الخلق وبعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في صورة انسان يسمونه نبياً او اماماً يدعو الناس الى فعل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم ولولاه لضل الخلق وانتشر الفساد فيه وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الانبياء والائمة او باتحاده بهم والكلام في ابطاله بما تقدم من بطلان الاتحاد ولا دليل لا شبهة لهم على مقالتهم **قال** واما الاسماعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا بالاسماعيلية لانتسابهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام والباطنية لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدراً وذلك الظاهر مظهراً له ولا يكون ظاهر الا باطن له الا ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان الله تعالى ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب وهو يشتمل على العقول والنفوس والارواح والحقائق كلها واقربها فيها الى الله تعالى هو العقل

الاول

الاول انتهاء بمبدع على الترتيب عالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية
والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي ثم ساير الاجسام على الترتيب الى ان
ينزل من الكمال الى النقصان ويعود من النقصان الى الكمال حتى ينتهي الى الامر وهو المعنى المعبر
عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدأه من الله تعالى ومعاده اليه ثم يقولون ان الامام
هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الاول والعقل الكل والنبي مظهر النفس التي
يقال لها النفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير احد عالما بالله تعالى الا بتعليمه اياه
ولذلك يسمونهم بالتعليميين والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التي يحتاج اليها الا
به ولشريعته تنزيل وتاويل فظاهره التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو عن نبي ذي
شريعة وايضا لا يخلو عن امام ودعوته وهي ربما يكون خفية مع ظهوره الا انها تكون ظاهرة مع
خفائه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكما يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك
يعرف الامام بدعوته الى الله ويدعون ان المعرفة بالله تعالى لا تحصل الا به والائمة من ذريته بعضها
من بعض فلا يكون امام الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابناء ليسوا بائمة فلا يخلو الزمان
من امام اما ظاهر او مستور كما لا يخلو من نور نهار او ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا ولا يزال طريقتهم
التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرايع فيما يمكن ان يتولف منها واما في تعيين ائمة الاسلام
فقالوا الامام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليا عليه السلام وبعده كان ابنه الحسن
اماما مستودعا وبعده الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب الامامة في ذرية الحسن عليه السلام
ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين وانتهت بعده الى علي ابنه ثم الى محمد ابنه ثم [جعفر ابنه ثم الى] الى اسمعيل ابنه وهو
السابع وقالوا ان الائمة في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم ايضا
بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة ودخل في عهد محمد [زمان] استتار الائمة وظهور دعاتهم
ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب يدعي انه من اولاد اسمعيل واتصل اولاده ابن بعد ابن الى المستنصر
واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الآخر وبعد نزار

استتر

استتر الائمة النزاريين واتصلت امامة المستعلويين الى ان انقطع في العاضد وكان الحسن بن
علي بن محمد الصباح المستعلي على قلعة الموت [الموت على] من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره
السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا في زماننا هذا واما الامامية
فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى فيجب ان يكون الامام معصوما لئلا يضل
الخلق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدي الظالمين واتفقوا على امامة علي ع بعد النبي صلعم اذ لم يكن
غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى الحسن المجتبى ابنه ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم الى
ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه
علي الرضا ثم الى ابنه محمد التقي ثم الى ابنه علي النقي ثم الى ابنه الحسن [الزكي] العسكري ثم الى ابنه محمد المهدي
المنتظر خروجه عليهم السلام اجمعين وقالوا انه باق وسيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثاني
عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوا بالاثنا عشرية وهم في اكثر اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة ولهم
في الفروع فقه منسوب الى اهل البيت عليهم السلام وكان لهم في سياق الامامة اختلافات كثيرة لا فايدة
في ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه **اقول** كلام
الاسماعيلية ظاهر ولا حجة لهم فيما يدعونه في كل مقام ذكروه واما الامامية فقالوا الامام بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب عليه السلام ثم اولاده الاحد عشر على سياق ما ذكره المصنف
واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما كما تقدم لئلا يضل الخلق لان وجوب اتباع من جوز
الخطاء عليه يستلزم امكان الاضلال على الخلق ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين واراد بعهد
الامامة لانه جواب سؤال ابرهيم ع حين قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وغير علي ع
من ابي بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق فلا يصلح للامامة الا هو ولان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم [نص عليه] نصا متواترا على علي بانه الامام بعده بلا فصل ولانه ع كان افضل الخلق بعد النبي صلى الله
عليه وآله والامامة كانت ظاهرة فان ساير العلوم منسوبة اليه وكان ساير الصحابة يرجعون اليه في الوقايع
والاحكام حتى قال عمر في عدة مواضع لولا علي لهلك عمر وله قضايا غريبة استنبطها عليه السلام لم يسبقه

اليها

ايضا احدهما تقدمه فكل الناس يعلمون انه طلق الدنيا ثلاثا وكان يختم على قوته من الشعير لئلا يضع فيه
احد ولديه عليهما السلام الادام ولم يترك من الدنيا قليلا ولا كثيرا مع انه الحاكم فيها واما شجاعته فاكثر
من ان تحصى ووقايعه الدالة عليها لم ينتصر المسلمون الا بسيفه وكان اكثر المسلمين بلاء في الحروب حتى
انه كان في اكثر الوقايع يوازي المسلمين ويفضلهم واما مكارم الاخلاق فظاهر حتى انه عليه السلام نسب الى
الخلاف بسبب الدعابة واما حلمه فمشهور حتى انه عليه السلام ترك حقه وعفى عمن ظلمه وجميع صفات
الكمال كانت ثابتة له واذا كان افضل كان هو الامام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله
تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الصفات لعلي عليه السلام
خاصة لانه تصدق بالخاتم في ركوعه والولي المتصرف لانه ليس المراد الناصر لوجوب العموم لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولقوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار ولقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وهي للعموم والا لما جاز الاستثناء ومن جملة منازل هرون انه كان خليفة له والادلة
كثيرة ذكرناها في كتب النهاية قالوا ولا يجوز خلو الزمان من امام معصوم لانه حافظ للشرع ولان جواز
الخطاء ثابت على كل قوم في كل زمان سواه فقالوا ان الامام المهدي عليه السلام باق واختفى خشية على نفسه
والناس منعوا انفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناصر له فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا وهو الثاني
عشر من الائمة عليهم السلام وهم في اكثر الاصول يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل وانتفاء الرؤية وغير
ذلك واما في الفروع فانهم ينتسبون الى اهل البيت اعني الائمة الاثنا عشر عليهم السلام وللشيعة اختلافات
في سياقة الامامة من امام الى امام اخر والظاهر الغالب مذهب الاثنى عشرية **قال** واما الكيسانية فقالوا
بامامة علي عليه السلام وبعده الحسن ثم الحسين عليهما السلام ثم محمد بن الحنفية وقالوا انه الامام المنتظر اعني
المهدي الذي يملأ الدنيا عدلا وهو الان مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم نقلوه على الحسن
والحسين عليهما السلام وبعضهم ساقوا الامامة الى ابنه ابي هاشم ثم الى غيره وهم فرق متعددة وقد

انقطعت

انقطعت الكيسانية ولم يبق منها احد واما الزيدية فقالوا بامامة علي والحسن والحسين واثبتوها بالنص الجلي
ونفوها في الائمة بالنص الخفي وذلك ان شرائط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام
ليهدي الناس اليها ولا يضلهم وزاهدا لكيلا يطمع في اموال المسلمين وشجاعا لئلا يفر في الجهاد مع المخالفين
فيظهروا على اهل الحق وكونه من ولد فاطمة اعني من اولاد الحسن والحسين لقوله ع المهدي من ولد فاطمة
عليها السلام وكونه داعيا الى الله تعالى والى دين الحق ظاهرا شاهرا سيفه في نصرة دينه قالوا ونص
النبي ص والائمة بعده ان كل من استجمع هذه الشرائط الخمس فهو امام مفترض الطاعة وذلك هو النص
الخفي ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله ع هما امامان قاما او قعدا ويجوزون خلو
الزمان عن الامام وقيام امامين في بقعتين متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرائط ولذلك لم يقولوا
بامامة زين العابدين ع لانه لم يشهر سيفه في الدعوة الى الله تعالى فقالوا بامامة زيد ابنه لاستجماع
الشرائط فيه واليه نسبوا اذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة اذ رفضوا
زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء كانوا قبل علي برضاه فيهم
ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم في الفروع متابعون لابي حنيفة الا
في مسائل قليلة يخالفونه فيها **اقول** كلما ذكره ظاهر ولما جردت مقالات الكيسانية والزيدية عن الادلة
بل كانت دعاوي محضة لا برهان عليها لم يحتج الى شرح ثم كلام الزيدية باطل من وجوه **الاول**
قولهم بعدم العصمة وقد بينا كون كل من خالف الامامية في هذه المقالة **الثاني** يلزم نقض الغرض
من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك من مذهبهم انه يجوز تعدد من اتصف بهذه
في مكان واحد وزمان واحد فيرغب بعض الناس الى اتباع احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما
يجوز عقد الولاية لنفسه فيقبل مخالفه ويلزم وقوع الفتنة **الثالث** يلزم الترجيح من غير مرجح لان
هذين متساويين فلا اولوية لاتباع احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او احدهما وهو
ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو المطلوب **الرابع** يلزم منه الدور لان الامامة هي الرياسة العامة
اعني القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا لزم الدور **الخامس** يلزم القيام بالسيف شرطا لقوله ع

الصحابة واجمعوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليهم

عن الحسن والحسين عليهما السلام هذان ولداى امامان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح
عنهما كالعلم والعدالة **قال** واما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع عدم
الامام متوقع من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام
يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب
نصب الامام على من يقدر على ذلك للاجماع السلف عليه وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من يجب ان
يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بالاجماع ابا بكر ثم عمر بنص ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى عليه السلام
باجماع المعتبرين من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معوية
وصالح الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة
الى بني العباس واجمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانتقلت الخلافة منهم الى عهدنا التكجراوية اجرا
واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون يقع في نصب الائمة فتن وقتل بعض الناس بعضا كما
جرى في امامة علي ومعوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يقع في الفتنة والمحاربة اولى
بالاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب
الناس في الامامة **اقول** مذهب السنة وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب
ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه لان نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي
ابو بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه ولانه عليه السلام استخلفه في الصلوة في مرضه وكان خليفته في غيرها لعدم
القائل بالفرق ولقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر والاجماع ليس بحجة في نصب الائمة لما تقدم
ولانه لم يثبت اذ اعاظم الصحابة لم يوافقوه وانكروه ولم يستخلفه في الصلوة بل منعه من تمامها لانه لما كان
مريضا سمع اصوات الناس في الصلوة فقال من يؤم بالناس فقيل ابو بكر فامر باخراجه اليهم فخرج بين
بين علي والعباس ودخل ابو بكر والناس في الصلوة فتقدم وصلى بهم ولم يكمل ابو بكر صلوته ولا ملازمة
بين الامامة في صلوة واحدة وبين الامامة التي هي رياسة عامة والخبر لو سلم لم يلزم من الاقتداء به

بهما

بهما في الفتوى او في بعض الوقائع والافعال لا الاقتداء مطلقا وباقي الكلام ظاهر **قال الباب الخامس**
في الوعد والوعيد وما يتبعهما قد مر ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب في العقل اوجبوا الوعد
بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا بحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا
الوفاء بالوعد ايضا واختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك بواجب لكونه حق الله
تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب
عقلا فقالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يحسن ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه
شيء اصلا والحكماء القائلون بثبوتها في العقل العملي دون العقل النظري قالوا تكون السعادة و
الشقاوة لازمتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم
ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مدركا بعد موته والامم في هذا الباب والنظر في ذلك
هو مبني على ست مسائل **اقول** لما فرغ من البحث عن الامامة شرع في المعاد وقدم مقدمة في الوعد
وهو الاخبار بايصال النفع والوعيد وهو الاخبار بايصال الضرر فقد وجب القائلون بالحسن والقبح
والوجوب في العقل وهم المعتزلة الوعد بالثواب للمطيع لانه لطف مقرب اليه واللطف واجب وقالوا بحسن
الوعيد فانه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا على الخلاف اذ يعلم قطعا الزجر عن المعصية مع الوعيد عليها و
اوجبوا الوفاء بالوعد لان تركه الظلم والكذب واختلفوا في وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية
به لان تركه الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقه فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين نفوا الحسن
والقبح والوجوب العقلي لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا ارتكاب معصية بل ذلك بمشية الله
تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء اصلا بل يجوز منه الخلف في وعده ووعيده واثابة العاصي و
عقاب المطيع واما الحكماء الذين اثبتوا الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملي دون العلمي اثبتوا سعادة
وشقاوة تابعتين للافعال الملائمة وغير الملائمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم
لانحرافه وسيأتي البحث في ذلك **قال** المسئلة الاولى في اعادة المعدوم وهي جائزة عند المعتزلة لان
الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذا عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن

لا يصير باعدامه ممتنعا ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذا لا يكون المعاد عين المبتدأ بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان حصل في الذكر بعد النسيان هو ما ذكره اولا بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح لان التذكر باقي في الوحدة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما **أقول** اختلف الناس في اعادة المعدوم فجوزه جماعة من مثبتي المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زائد على الذات ولانه يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة في العدم فجاز اتصافها بالوجود مرة ثانية وايضا قالت الاشاعرة الممكن لا يخلو اما ان يمكن وجوده بعد عدمه واما ان لا يمكن فان كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثاني لزم انتقال الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وكذا اعترضنا عليه في المناهج وغيره فان الامتناع الذاتي لا يخرجه عن حد الامكان لان الممتنع انما هو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود ويمكن ان يجاب بان الوجود بعد العدم صفة للوجود فليلحق الماهية وامتناعه يقتضي امتناع الاول ويلزم المحال وذهب الحكماء وابو الحسين البصري ومحمود الملاحمي الى انه يمتنع اعادته والا لزم ان يتخلل العدم بين شيء واحد ونفسه والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجود في الزمان الاول اذا عدم في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فان كان الوجود في الزمان الثالث هو الوجود في الاول فيتخلل العدم في الثاني بين نفس الشيء ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدأ وفيه نظر لجواز ان يكون الثاني غير الاول لكن الماهية واحدة ولا نعني باعادة المعدوم سوى وجوده ثانيا بوجود مغاير للاول وانما يلزم ما ذكره المصنف لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد الدين محمود الحمصي من الامامية رحمه الله انه يجوز اعادته لان التذكر حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة و اعترضه المصنف بمنع الاتحاد بل الحاصل ثانيا تعلق بعين ما يتعلق به الاول وهو لا يستلزم الاتحاد بل المماثلة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما **قال** المسألة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان وانها اي شيء هي اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد

المحسوس

المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف داخل في البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم اللطيف واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء البدنية التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها ينفذ في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل الانساني وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وهذه المذاهب في بعضها ظاهر الفساد **أقول** اثبات المعاد موقوف على ماهية الانسان ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافا عظيما وتقريره ان نقول ان الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني او مجرد او مركب من هذه الاقسام ثنائيا او ثلاثيا وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون بانه جسم فقد اختلفوا فذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا الى المخاطبة او الاخبار عن انفسهم فانما يشيرون اليه وضعفه انه يزيد وينقص ويتبدل الاجزاء بالتبعد وذهب آخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا تتبدل وعند الموت تعدم ان قلنا بجواز اعادة المعدوم ثم يوجدها الله تعالى وقت الاعادة وتتفرق وقت الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجدها الله تعالى بالتأليف وقت الاعادة لانا ندرك الجزئيات والامور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهانا عليه والجملة بينا ابطالها فلم يبق سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف داخل البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب اذ لو كان

ركبا جاز ان يحل في بعض منه علم وفي بعض منه جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالتاليف فلا يحل
الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بفقده وقال آخرون منهم انه الاخلاط الاربعة اذ
قوامه بها وقال آخرون انه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه
الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وهي من هذه الاعضاء الثلثة يسري الى الاعضاء
المرؤسة في العروق والاعصاب هذا هو الظاهر من اقوال المذهب عن ذهب الى ان الانسان جوهر
جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية
متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفقده وقال بعضهم هو تخاطيط الاعضاء وشكل
الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره وقال آخرون انه الحيوة وهي عرض قائم بالبدن لحصول
الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ المفيد و
اولاد نوبخت من الامامية والغزالي ان حقيقة الانسان عبارة عن الجوهر المجرد الذي ليس بجسم
ولا جسماني عاقل بالقوة متعلق بهذا البدن ليدبره تعلق العاشق بمعشوقه واحتجوا بان ههنا
معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم فالنفس
ليس بجسم ولا بجسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة فانا العاقل منا يعلم الوحدة والنقطة والآن
وواجب الوجود وغير ذلك من البسائط واما الثانية فلان جزء العلم ان لم يكن علما ولم يحصل عند
الاجتماع زائد لم يكن العلم علما وان حصل فالتركيب قابل وفاعل الامتياز فان كان علما فاما بجميع المعلوم
تساوي الجزء والكل هذا خلف واما ببعضه فينقسم وقد فرض بسيطا واما الثالثة فلان العلم
ان حل في كل جزء تعدد الواحد وان حل في البعض عاد التقسيم وان لم يحل في شيء منها لم يكن المحل
محلا واما المقدمة الرابعة فظاهرة وهي من نفي الجزء الذي لا يتجزى والجواب لا يلزم من حصول زائد
انتفاء التركيب كما في غيره من الماهيات ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في التعلق المساواة في الحقيقة
ويجوز حلول الواحد عنده في المركب كالوحدة والابوة والجزء ثابت بما تقدم واقوى المذاهب هذا
او ما ذهب اليه المحققون من انه اجزاء اصلية **قال** المسئلة الثالثة في المعاد واختلف الناس فيه

فالدهرية انكروه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والقائلون بان المعدوم
شيء قالوا انه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود في ثواب او عقاب اما انعدامه فلقوله تعالى كل من
عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثابا او معاقبا في الآخرة والنفاة
القائلون بكونه جسما قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعضائه في التراب
وغيره واعادته جمع اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند اكثرهم كتبديل التركيب
عرضا لان المعدوم لا يعاد **اقول** مذهب الدهرية ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة
المعدوم وقد بينا جوازه سلمنا لكن العدم بتفرق الاجزاء لا ينافيها واما المسلمون فقد اتفقوا على
اثبات المعاد البدني واختلفوا في كيفية اعدامه فقال المثبتون للجواهر في العدم ان الله تعالى يعدمه
بان يسلب عنه صفة الوجود وهي ثبتته ثم يعود الى الوجود بان يخلق له وجود آخر للثواب والعقاب
واما اعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال
الثواب والعقاب اليه لان الوفاء بالوعد والوعيد واجب قال النفاة القائلون بكون الانسان جسما
فناؤه وهلاكه عبارة عن تفرق اجزائه وابطال تركيبه ورجوعه اعادته جمع اجزائه واحداث الاعراض
فيه مثل ما كانت قبل موته لاستحالة اعادة المعدوم ولانه ممكن والله تعالى قادر على جميع المقدورات
الممكنات عالم بجميع المعلومات فامكنت الاعادة ويمتنع ان يكون النفس عرضا والا لزم اعادة المعدوم
وهو محال **قال** والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم وما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويستحيل ان يكون محل ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب انقسامه وقبوله الاشارة
ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم
اختلفوا فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدثا قال
ارسطاطاليس واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر
والاخلاط شرط لافاضته الحادثة من مفيض وجوده وليس شرطا في بقائه ولذلك قالوا باستحالة
التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان احديهما حادثة مع حدوث المزاج وثانية

قلوته

فلبيه يتعلق به على سبيل التناسخ وذلك محال **اقول** الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لان النفس عندهم جوهر مجرد لما تقدم في المسئلة الثانية من ان محل العلم بما لا ينقسم كالجواهر المجردة وكواجب الوجود فيكون مجردا والامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم وكل جسماني منقسم وقابل للاشارة بالذات او بالتبعية ثم اختلفوا فذهب افلاطون وغيره من قدماء الحكماء الى ان النفس قديم وتعلقه بالبدن حادث لا نزاع فيه فيكون ازليا او المقدمتان ممنوعتان قال ارسطو انه محدث مع البدن لانها لو كانت قديمة فان كانت واحدة لتكثرت بالاشخاص الانسانية فيكون معلوم زيد هو معلوم عمرو وان بقيت كذلك وان عدمت الوحدة كانت مركبة من المادة والصورة اذ كل منقسم وله مادة فيكون جسما ولو كانت كثيرة فالتمايز ان كانت بالذاتيات واللازم كانت مختلفة بالنوع فيكون مركبة وان كان بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان الحادثة لان اختلاف العوارض انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا لتعلقت نفس ببدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث النفس عن مبدء عام الفيض انما يكون لحدوث استعداد قابله وهو المزاج الانساني فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدء العلم فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ويمنع تركب كل منقسم من المادة والصورة وكون كل مركب منهما جسما ويمنع اتحادهما بالنوع وكونهما مركبة ممنوع لان كونهما نفسا عارض ويمنع انحصار الاختلاف بالعوارض في المادة وانحصار مادة النفس بالبدن فان علة الحدوث القول المزاج فانما يمنع سبق الامكان على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع من حدوث نفس اخرى **قال** واتفقوا على امتناع فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني على ذلك التقدير انما كان عرضا زائلا عن محله والنفس ليس بعرض **اقول** اتفق الحكماء على امتناع فناء النفس الانسانية ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا بانه لو جاز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة والصورة فيكون جسما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جواز الفناء سابق عليه فلا بد له من محل وليس النفس لامتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ولا الفاعل لمغايرته فيكون هو المادة وكل مادي

فله صورة فالنفس جسم وايضا فتلك المادة ان جاز الفناء عليها افتقرت الى مادة اخرى والا كانت باقية ولا نعني بالنفس الا ذلك الباقي المقارن للصورة العقلية والفاني اعراضا زائلة عن المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام التركيب الجسمية والامكان عدمي ويمنع امتناع كون الشيء محلا لامكان عدمه ومادة النفس مغايرة لها **قال** المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب بهما اما بدنيان كاللذات الجسمية والالام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف فان كان ادراكهما بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر مما يبطل الاحساس وان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقلي اتم لكونه ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال او فرط استغنائه عن توسط الالة واكمل لكون الموانع فيه اقل **اقول** لما اثبت المعاد البدني والنفساني شرع في غايتهما وهي الثواب والعقاب فيهما الالم واللذة ولما انقسمت اللذة والالم الى النفساني والبدني انقسما اليهما فالثواب البدني هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدني هو الالم البدني والنفساني هو النفساني كالهوان والخزي وتفصيل الالم واللذة الجسمانيين والنفسانيين لا يعلم الا من الشارع الحاكم على الطاعة والمعصية بما يستحق فاعلهما واللذة هي ادراك ملايم من حيث هو ملايم لا مطلقا فان المريض قد لا يلتذ بالحلو اذا لم يدركه من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وشرط الاحساس باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس دون الانفعال بها واللذة العقلية اتم من الجسمانية وكذا الالم لانه ثبت ان العقل ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال لانه كلي يبعد ان يتغير ولا فرط استغنائه عن توسط الالة بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الالة ولا تكون الالة المحسوسة الا مفتقرة الى الاخرى واكمل لان الموانع فيه اقل لان العقلي كلي والجسمي جزئي والعام اقل شرطا ومعاندا **قال** المسئلة الخامسة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب والدين الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد واما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين

كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام
في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال بعض السلف
الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالوعد والوعيد والقيام بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت
الشيعة اصول الايمان ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق
بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق
بالله وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها
الخلاف والاشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر و
يستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة عند الخوارج
كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية
لا يكون فاسقا وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين الايمان والكفر وهو يكون
في النار خالدا وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون فاسقا ويكون عاقبة الامر على
التقديرين الخلود في الجنة **اقول** لما اثبت الثواب والعقاب شرع في بيان متبعهما وهو
الايمان اجماعا وهل هو الاسلام او غيره وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم الاسلام اعمّ في الحكم
من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان وجود الاسلام لا يستلزم وجود الايمان
لقوله تعالى قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام دون الايمان و
وجود الايمان يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن التصديق بما جاء به النبي عليه السلام
واعظم ما جاء به الشهادتان واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة وجهم بن صفوان انه عبارة
عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم
الايمان والقلب محل الاعتقاد ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغايره ولان النائم مؤمن

وليس بعامل واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته و
العدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء
عليهم السلام وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله تعالى وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام
التي نعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه من المسائل الفرعية وقال
ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان عبارة عن الافعال الواجبة اعني العمل الصالح لان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الى قوله وذلك دين القيمة واشار
به الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال اكثر
السلف انه عبارة عن اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح واصول الايمان عند المعتزلة
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بنبوة الانبياء وبالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصوله ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في
افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين عليهم السلام واما الكفر
فانه يقابل الايمان مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر
وصغائر ونعني بالكبائر ما توعّد الله تعالى بها النار وقد اجمع المسلمون على ان المؤمن يستحق
الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما من فعل الذنب فان كان صاحب كبيرة كان
كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ولان العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية
من الامامية لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين اللتين هما الكفر
والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما
التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم
والخلود يطلق على اللبث الطويل ولانه تعالى يغفر له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و

يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى
الحال ولا يجوز تخليد المؤمن بأي معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب وبمعصيته العقاب
ولا يمكن سبق الاول للدور انه فتعين الثاني والعاقبة الدخول الى الجنة **قال** المسألة السادسة
في تمام القول في الوعد والوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا
فيها والكافر يدخل جهنم ويكون خالدا فيها واما الذي يخلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه
قالت التفضيلية من اهل السنة وغيرهم على الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة نبيه صلى الله عليه
وآله وان لا يريد خلوده في جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ثم يرده الى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمنا وقالت
الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب كان في النار خالدا دائما ثم اختلفوا فقال ابو علي
الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة ويكون معاقبا على
ذلك الذنب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن باعماله الصالحة ذنوبه الكبائر و
يكون الحكم للاغلب قيل لهم ان غلب احدهما لم يكن له تأثير فيما غلب عليه فالوافي بوابه العمل الصالح
استحقاق ثواب بلا زهد والكبيرة استحقاق عقاب بلا زهد فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق
الآخر بان ينقصه حتى يبقى في الآخر بقية من احدى الاستحقاقين بحسب مجانسه فيحكم بذلك وهو مأخوذ
من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية العنصر الذي يقابله ويخالطه حتى
يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم
معفو عنه اذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح واطفال الكفار ملحقون بهم عند اهل السنة ويحشرون كالبهائم
بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفق الناس على ان المؤمن
الذي عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل او استحقاق
اكثر المعتزلة على الثاني والاقبح التكليف والبلخي والشيخ المفيد من الامامية على الاول وانه يكفي في
حسن التكليف سبق نعمة الله تعالى علينا واما الذي يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت
التفضيلية من اهل السنة والامامية انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعالى عنهم او يشفع

النبي

النبي عليه السلام فيهم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد يعاقبه لكن عقابا
منقطعا لانه يستحق الثواب فلا يجوز تأخر العقاب عنه لان الثواب دائم فاذا انقطع عقابه رده الله
تعالى الى الجنة وصار مخلدا فيها بايمانه وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب
خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على فعل المعصية وقيل لا بد من ذلك هو العزم
على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع
اعماله الصالحة اي اسقطها ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا لقوله تعالى اولئك الذين حبطت
اعمالهم وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة يوازن باعماله التي ليست صالحة من الكبائر
ويكون الحكم للاغلب فينعدم ما يساوي الناقص من الغالب وينعدم الناقص بالناقص ويبقى الزائد
وان تساويا تعادما لم يرتفع بهما صاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا قهر المغلوب لم يكن ان يصير المغلوب
غالبا لانه لم يقهره حال ثبوته وكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق
ثواب بلا زهد وللذنب استحقاق عقاب بلا زهد فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر بان ينقصه حتى
يبقى في الآخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب مجانسه فيحكم بذلك والا تعادلا والحاصل ان المغلوب لا
يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة من كيفيات ممتزجة بوقوع كل واحد منهما في الآخر بكسر
صورته ولا يكون الفاعل منفعلا بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة فيستقر العنصران على
كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تأثير لذلك
في العمل الصالح ولا يشترط في سقوط عقابها التوبة واما اطفال الكفار فان استحقوا عوضا بالامراض
تحدث لهم وجب بعثهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل عليه وحكمهم في الدنيا حكم اباءهم واما في الآخرة
فانهم يحشرون في النعيم بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل الصالح كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب وليسوا
مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم وعند الخوارج انهم بحكم اباءهم واولاد الكفار كفار كحكم
اباءهم واولاد المؤمنين مؤمنون بايمان اباءهم ويخلدون في النعيم او الجحيم وعند الاشاعرة
ان الله تعالى يأمر نارا ويأمرهم بالقذف فيها فمن اطاعه ... ان الله تعالى هو الذي ... في الدنيا فيخ

لا اشكال

في البحث عن الثواب والعقاب النفسانيين

١٤

لا يستل فيأمر بهم الى الجنة ومن لم يغتم قال هو الذي لو لم يرهب في الدنيا بنوع لم يمتثل **قال** واما القائلو
بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابداً فان كانت عالمة كمالاتها والذوات الباقية معتقدة
لما يجب عليها ان تعتقدها متحلية بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء
الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للكمالات
الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية
متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما
ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي معها دائماً وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة
وبعضها الى الشقاوة وان كانت الجزئيات والشرور غير متمكنة فيها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال
والفوات زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان
والبله تبقى غير متألمة ويكون لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها ولما لا ابتهاج لها منه **اقول**
القائلون بالنفوس الناطقة ذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه كما تقدم و
ذهبوا الى انها ابدية ثم السعادة هي ادراك لما فيه لذة وخير للمدرك والشقاوة ادراك ما فيه
الم وشر وهي لا تنفك عنها عند الاكثر والا لكانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وعند الاقلين
ان الخالية عنهما تفنى اذ لا سبب لها في السعادة وقد عرفت ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم
فللقوة العقلية هو تعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده هذا بحسب القوة العلمية
واما العملية فالتحلي بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية و
اللذات الجسمانية التي تنقطع بفنائها فهذا هو كمال النفس الانسانية فادراكه سبب اللذة وهي السعادة
الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد في الكمال عند تزايد الادراك واما اذا عدمت ادراك الذوات
الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية الفانية وتخلقت
بالاخلاق الرذيلة ورسخ ذلك فيها حتى صار ملكة كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما طلبته
ووجب الوصول اليه ووجود ما لا ينبغي معها دائماً وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين المرتبتين

في البحث عن زيادة السعادة والشقاوة

مراتب لا تتناهى بحسب زيادة التعقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالاخلاق الفاضلة و
قلته بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم تتمكن الجزئيات والشرور فيها تمكن
الملكات الراسخة بل كانت في معرض الزوال زالت السعادة والشقاوة بزوال سببهما والنفوس
الخالية عن الطرفين كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى واخرون
قالوا انها تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انها تعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ واخرون
قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسائط ولا تتألم اذ لم تعتقد باطلاً لكن يبقى لها لذة
ضعيفة لانها مدركة لذاتها وهو امر ملازم لذاتها وتستكمل قليلاً قليلاً
الى ان تتجرد فهذا ما اردنا ايراده في شرح هذه المقدمة والحمد
لله على نعمه وصلى الله على سيدنا سيد الانبياء و
الاولياء محمد النبي وآله الاخيار وسلم
تسليماً كثيراً قد فرغ من تحرير هذه
النسخة الشريفة في شهر
صفر المظفر
سنة ١٢٠٥



حقائق الايمان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا للاسلام وتفضل علينا بحسن الاعلام لمزيد الاكرام فنور قلوبنا بمعرفته وثبتنا على الايمان وصلى الله على نبيه المبعوث لبيان البلاغ وبلاغ البيان بالحجج والبرهان وعلى آله المنتجبين وحفظة الشرع المبين الذين اتم الله علينا بهم النعمة واكمل لنا بهم الدين فصدقنا واقررنا ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين **وبعد** فاني لما رأيت الاقوال في حقيقة الايمان مع الاتفاق على حقيقته متكثرة والادلة على ذلك في كتب الاصول منتشرة واكثرها لا يروي الغليل ولا يشفي العليل ولا يحصل منها الا القليل احببت ان اجمع منها جملة كافية مع اضافة بعض ما يتبع ذلك ليسهل على الناظر تناولها ويقتضي بما نذكره في بيان آيات بيناتها عن تأويلها وذكرت في خلال ذلك ما ينبغي ايراده سؤالا وجوابا لكثير النفع بها وينقش على صحيفة النفس وقعها راجيا من الله تعالى ان ينفع بها من نظر ويوجر من عثر على عثرة فصرف غفرها ثم لما منحني الاملاء عائذا به من الاستدراج والاملاء ورتبتها على مقدمة ومقالات وخاتمة **اما المقدمة** فاعلم ان الايمان لغة التصديق كما نص عليه اهلها وهو افعال من الامن بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم ما يوجب الخوف لها وحينئذ فكان حقيقة آمن به سكنت نفسه واطمأنت بسبب قبول قوله وامتثال امره فيكون الباء للسببية ويحتمل ان يكون بمعنى امنه التكذيب والمخالفة كما ذكره بعضهم فيكون الباء فيه زائدة والاول اولى كما لا يخفى واما معنى التصديق وهو يتعدى باللام كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وآمن له لوط وبالباء كقوله تعالى آمن الرسول واما التصديق فقد قيل انه القبول والاذعان بالقلب كما ذكره اهل الميزان ويمكن ان يقال معناه قبول الخبر اعم من ان يكون بالجنان او باللسان ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا فاخبروا عن انفسهم بالايمان وهم من اهل اللسان مع ان الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان لتغير عليهم بقوله تعالى قل لم تؤمنوا واثبات الاعتراف بقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا

الدال

في معنى الايمان لغة

في معنى الايمان لغة

الدال على كونه اقرارا بالشهادتين وقد سموه ايمانا بحسب عرفهم والذي نفاه الله عنهم انما هو الايمان في عرف الشرع فان قلت يحتمل ان يكون ما ادعوه من الايمان هو الشرعي حيث سمعوا ان الشارع كلفهم بالايمان فيكون المنفي عنهم هو ما ادعوا ثبوته لهم فلم يبق في الآية دلالة على انهم ارادوا اللغوي قلت الظاهر انه في ذلك الوقت لم تكن الحقائق الشرعية متقررة عندهم لبعدهم عن مدارك الشرعيات فلذا المخبر عنه الاعراب يسمونه ايمانا عندهم وقوله تعالى آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وجه الدلالة في هذه الآيات ان الايمان في اللغة التصديق وقد وقع في الاخبار عنهم انهم آمنوا بألسنتهم دون قلوبهم فيلزم صحة اطلاق التصديق على الاقرار باللسان وان لم يواطئه الجنان وعلى هذا فيكون المنفي هو الايمان الشرعي اعني القلبي جمعا بين صحة النفي والاثبات في هذه الآيات لا يقال هذا الاطلاق مجاز والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه لانا نقول هو من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي ومعناه قبول الخبر اعم من ان يكون باللسان او بالجنان واستعمال اللفظ الكلي في احد افراد معناه باعتبار تحقق الكلي في ضمنه حقيقة لا مجاز كما هو المقرر في مباحث الالفاظ فان قلت ان المتبادر من معنى الايمان هو التصديق القلبي عند الاطلاق وايضا يصح سلب الايمان عمن انكر بقلبه وان اقر بلسانه والاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز قلت الجواب عن الاول ان التبادر لا يدل على اكثر من كون المتبادر هو الحقيقي لا المجازي لكن لا يدل على كون الحقيقة لغوية او عرفية حتى يتعين ان اللغوي هو التصديق القلبي فلعله العرفي الشرعي فان قلت الاصل عدم النقل فيتعين اللغوي قلت لا ريب ان المعنى اللغوي الذي هو مطلق التصديق لم يبق على اطلاقه بل اخرج عنه اما بالتخصيص عند بعض او النقل عند آخرين ومما يدل على ذلك ان الايمان الشرعي هو التصديق بالله وصفاته وحده وعدله ونبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وبما علم بالضرورة مجيئه به على الظاهر لا ما وقع فيه الخلاف وعلى هذا اكثر المسلمين وزاد الامامية بامامة امام الزمان لانه من ضروريات مذهبهم ايضا انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وقد عرفت ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وهذا الخاص منه ويؤيد ذلك قوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا

امنوا امنوا بالله ورسوله الخ حيث امرهم تعالى بالايمان ثم امرهم بانشائه فلا بد ان يكون الثاني غير الاول
والا لكان امرا بتحصيل الحاصل واذا حصلت المغايرة كان الثاني المامور به هو الشرعي حيث لم يكن صالحا
لهم اذ لا يحتمل غيره الا التاكيد والتاسيس خير منه وعن الثاني بالمنع من كون ما صح سلبه هو الايمان
اللغوي بل الشرعي وليس النزاع فيه ان قلت ما ذكرتم معارض بما ذكره اهل الميزان في تقسيم العلم الى
التصور والتصديق من ان المراد من التصديق الاذعان القلبي فيكون في اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل
قلت قد بينا سابقا الخروج عن هذا الاصل ولو سلم فلا دلالة في ذلك على حصر معنى التصديق مطلقا
في الاذعان القلبي بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محل النزاع على انا نقول لو سلمنا صحة
الاطلاق مجازا ثبت مطلوبنا ايضا لانا لم ندع الآن ان معناه قبول الخبر مطلقا ولا ريب ان الالفاظ
المستعملة في معنى من المعاني حقيقة او مجازا تعد من اللغة وهذا ظاهر **واما الايمان**
الشرعي فقد اختلف في بيان حقيقته العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات وبيان ذلك ان الايمان شرعا
اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول فهو التصديق
بالقلب فقط وهو مذهب الاشاعرة وجمع من متقدمي الامامية ومتاخريهم ومنهم المحقق الطوسي ره
في فصوله لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية هو التصديق النفساني
وعرفوه بانه عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر فهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولذا يثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كما في الضروريات وقد ذكر
حاصل ذلك بعض المحققين فقال التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع
تصور ذلك
ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وسنبين ان شاء الله ثم تصور ذلك
وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكرامية او عن
جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة و
العلاف والقاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل وهو مذهب
ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن

افعال القلوب مع جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد
وغيره فانهم قالوا ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان واما ان يكون عبارة
عن التصديق مع كلمتي الشهادة ونسب الى طائفة منهم ابو حنيفة واما ان يكون عبارة عن التصديق
بالقلب مع الاقرار باللسان وهو مذهب المحقق نصير الدين الطوسي ره في تجريده فهذه سبعة مذاهب
ذكرت في الشرح الجديد للتجريد وغيره واعلم ان مفهوم الايمان على المذهب الاول يكون تخصيصا للمعنى
اللغوي واما على المذاهب الباقية فهو منقول والتخصيص خير من النقل وهنا بحث وهو ان القائلين
بانه عبارة عن فعل الطاعات كقدماء المعتزلة والعلاف والخوارج لا ريب انهم يوجبون اعتقاد مسائل
الاصول وح فما الفرق بينهم وبين القائلين بانه عبارة عن افعال القلوب والجوارح ويمكن الجواب
بان اعتقاد المعارف شرط عند الاولين وشطر عند الآخرين **المقالة الاولى** في بيان حجج
هذه المذاهب وما يرد عليها وما يذكر في دفعه اعلم ان المحقق الطوسي ره ذكر في قواعد العقائد ان اصول
الايمان عند الشيعة ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته تعالى والعدل في افعاله والتصديق
بنبوة الانبياء عليهم السلام والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء عليهم السلام وقال اهل
السنة ان الايمان هو التصديق بالله تعالى وبكون النبي صلى الله عليه وآله صادقا والتصديق
بالاحكام التي يعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيه اختلاف واشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب
يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود
في العقاب انتهى وذكر في الشرح الجديد للتجريد ان الايمان في الشرع عند الاشاعرة هو التصديق
للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق
خاص انتهى فهؤلاء اتفقوا على ان حقيقة الايمان هي التصديق فقط وان اختلفوا في مقدار المصدق
ههنا
والكلام في مقامين الاول في ان التصديق الذي هو الايمان المراد به اليقين الجازم الثابت كما يظهر
من كلام من حكينا عنه الثاني في ان الاعمال ليست جزءا من حقيقة الايمان الحقيقي بل هي جزء من الايمان
الكامل اما الدليل على الاول فآيات بينات منها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والايمان

جميع المذاهب

حق النبي والاجماع فلا يكفي في حصوله مجرد الظن ومنها ان يتبعون الا الظن ان هم الا يظنون
ان بعض الظن اثم هذه قد اشترك في النهي على اتباع الظن والايمان لا يتبع من حصل له بالاجماع
فلا يكون ظنا ومنها قوله انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا فنفى عنهم الريب
فيكون الثابت هو اليقين ان قلت هذه الآية الكريمة لا تدل على المدعى بل على خلافه وهو عدم
اعتبار اليقين في الايمان وذلك انها دلت على حصر الايمان فيما علا الريب فصدق الايمان
على الظن قلت الظن في معرض الريب لان النقيض مجوز فيه ويقوى بادنى تشكيك مشاهد الا ترى من
ربت جنانه دائما يجوز النقيض على ان الريب قد يطلق على ما هو اعم من الشك يقال الا ارتاب في كذا
ويريد انه منه على يقين وهذا شائع ذائع ومن السنة المطهرة قوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار
ثبت قلبي على دينك فلو لم يكن ثبات القلب شرطا في الايمان لما طلبه عليه السلام والثبات هو الجزم
والمطابقة والظن لا ثبات فيه اذ يجوز ارتفاعه وفيه منع كون الثبات شرطا في تحقق الايمان لم لا يجوز
ان يكون عليه السلام طلبه لكونه الفرد الاكمل وهو لا نزاع فيه ومن جملة الدلائل على ذلك ايضا الاجماع
حيث ادعى بعضهم انه يجب معرفة الله تعالى التي لا يتحقق الايمان بها الا بالدليل اجماعا من العلماء
كافة والدليل ما افاد العلم والظن لا يفيده وفي صحة دعوى الاجماع بحث لوقوع الخلاف في جواز
التقليد في المعارف الاصولية كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة
لا يفيد شيء منه العلم بان الجزم والثبات معتبر في التصديق الذي هو الايمان انما يفيد الظن
باعتبارهما لان الآيات قابلة للتأويل وغيرها كذلك مع كونها من الآحاد ومن الآيات ايضا قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله واعترض على هذا الدليل بانه اخص من المدعى فانه انما يدل على اعتبار
اليقين في بعض المعارف وهو التوحيد دون غيره والمدعى اعتبار اليقين في كل ما التصديق
به شرط في تحقق الايمان كالعدل والنبوة والمعاد وغيرها واجيب بانه لا قائل بالفرق فان كل
من اعتبر اليقين اعتبره في الجميع ومن لم يعتبره لم يعتبره في شيء منها واعلم ان ما ذكرنا على ما تقدم
وارد ههنا ايضا واعترض ايضا بان الآية الكريمة خطاب للرسول عليه السلام فهي انما تدل على وجوب

العلم عليه وحده دون غيره واجيب بان ذلك ليس من خصوصياته عليه السلام بالاجماع وقد يقال دليل
وجوب التاسي به على وجوب اتباعه فيجب على باقي المكلفين تحصيل العلم بالعقائد الاصولية
وايضا اورد انه انما يفيد الوجوب لو ثبت ان الامر للوجوب وفيه منع لاحتماله غيره وكذا يتوقف
على كون المراد من العلم ههنا القطعي وهو غير معلوم اذ يحتمل ان يراد به الظن الغالب وهو يحصل
بالتقليد وبالجملة فهو دليل ظني وحيث انجر البحث الى ذكر الدلائل على اعتبار اليقين في الايمان
فلنذكر نبذة مما ذكره علماء الاصول من الادلة على كون المعرفة واجبة بالدليل وان التقليد غير كاف
فيها اذ بذلك يعلم اعتبار الدليل في الايمان دون التقليد اعلم ان العلماء اطبقوا على وجوب معرفة
الله تعالى بالنظر وانها لا تحصل بالتقليد الا من شذ منهم كعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية
والتعليمية حيث ذهبوا الى جواز التقليد في العقائد الاصولية كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع و
النبوة والعدل وغيرها بل ذهب بعضهم الى وجوبه لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة انه
عقلي او سمعي فالامامية والمعتزلة على الاول والاشعرية على الثاني ولا غرض لنا ههنا ببيان ذلك
بل ببيان اصل الوجوب المتفق عليه فنقول ان لله تعالى على عباده نعما ظاهرة وباطنة لا تحصى يعلم
ذلك كل عاقل ويعلم انها ليست منه ولا من مخلوق مثله ويعلم ايضا انه اذا لم يعترف بانعام ذلك المنعم
ولم يذعن بكونه هو المنعم لا غيره ولم يسع في تحصيل مرضاته ذمه العقلاء ورأوا سلب تلك النعم عنه
حسنا وحينئذ يحكم ضرورة العقل بوجوب شكر ذلك المنعم ومن المعلوم ان شكره على وجه يليق بكمال
ذاته يتوقف على معرفته وهي لا تحصل بالظنيات كالتقليد وغيره لاحتمال الكذب في الخبر وخطأ الامارة
فلا بد من النظر المفيد للعلم وهذا الدليل انما يستقيم على قاعدة الحسن والقبح والاشاعرة ينكرون
ذلك لكنه كما يدل على وجوب المعرفة بالدليل يدل ايضا على كون الوجوب عقليا واعترض
ايضا بانه مبني على وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وفيه ايضا منع الاشاعرة ومن ذلك ان
الامة اجمعت على وجوب المعرفة والتقليد وما في حكمه لا يوجب العلم اذ لو اوجبه لزم اجتماع

التقليد في مثل تقليد من يعتقد قدمه وقد اعترض على هذا بمنع الاجماع كيف والخلاف معروف بل عورض بوقوع الاجماع على خلافه وذلك لتقرير النبي ص واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته مع انهم كانوا لا يعلمونها وانما كانوا مقرين باللسان ومقلدين في المعارف ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم على ذلك مع الحكم بايمانهم واجيب عن هذا بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كدليل الاعرابي حيث قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير فلذا اقروا ولم يسئلوا عن اعتقاداتهم او انهم كان يقبل منهم ذلك للتمرن ثم يبين لهم ما يجب عليهم من المعارف بعد حين ومن ذلك الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم المحق من غيره بالنظر في ان ما يقوله حق ام لا وح فلا يجوز له التقليد الا بعد النظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فامتنع التقليد في المعارف الالهية ونقض ذلك بلزوم مثله في الشرعيات فانه لا يجوز تقليد المفتي الا اذا كانت فتياه عن دليل شرعي فان اكتفي في الاطلاع على ذلك بالظن وان كان مخطئا في نفس الامر لحط ذلك عنه فليجز مثله في مسائل الاصول واجيب بالفرق بان الخطاء في مسائل الاصول يقتضي الكفر بخلافه في الفروع فساغ في الثانية ما لم يسغ في الاولى احتج من اوجب التقليد في مسائل الاصول بان العلم بان الله تعالى غير ممكن لان المكلف به ان لم يكن عالما به تعالى امتنع ان يكون عالما بامره وحال امتناع كونه عالما بامره يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عالما به استحال ايضا امره بالعلم به لاستحالة تحصيل الحاصل والجواب عن ذلك على قواعد الامامية والمعتزلة ظاهر فان وجوب النظر والمعرفة عندهم عقلي لا سمعي نعم يلزم ذلك على قواعد الاشاعرة اذ الوجوب عندهم سمعي اقول ويجاب ايضا معارضة بان هذا الدليل كما يدل على امتناع العلم بالمعارف الاصولية يدل على امتناع التقليد فيها ايضا فينسد باب المعرفة بالله تعالى وكل من يرجع اليه في التقليد لا بد وان يكون عالما بالمسائل الاصولية ليصح تقليده ثم يجري الدليل فيه فيما

علم

علم هذا الشخص بالله تعالى غير ممكن لانه حين كلف به ان لم يكن عالما به تعالى استحال ان يكون عالما بامره بالمقدمات وكل ما اجابوا به فهو جوابنا ولا تخلص لهم الا بان يعترفوا بان وجوب المعرفة عقلي فيبطل ما ادعوه من ان العلم بالله تعالى غير ممكن او سمعي فكذلك فان قيل ربما حصل العلم لبعض الناس بتصفية النفس او الهام الى غير ذلك فيقلده الباقون قلنا هذا ايضا يبطل قولكم ان العلم بالله تعالى غير ممكن ثم ما ذكروه يصلح ان يكون دليلا على امتناع المعرفة بالسمع فيكون حجة على الاشاعرة لا دليلا على وجوب التقليد واحتجوا ايضا بان النهي عن النظر قد ورد في قوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال فيحرم ولانه ص رأى الصحابة يتكلمون في مسئلة القدر فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ولقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز والمراد ترك النظر فلو كان واجبا لم يكن منهيا عنه واجيب عن الاول ان المراد الجدال بالباطل كما في قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق لا الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن والامر بذلك يدل على ان الجدال مطلقا ليس منهيا عنه وعن الثاني بان نهيهم عن الكلام في مسئلة القدر على تقدير تسليمه لا يدل على النهي عن مطلق النظر بل عنه في مسئلة القدر كيف وقد ورد الانكار على تارك النظر في قوله تعالى اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله وقد اثنى على فاعله في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض على ان نهيهم من الخوض في القدر لعله لكونه امرا غيبيا وبحرا عميقا كما اشار اليه علي عليه السلام بقوله بحر عميق فلا تلجه بل كان مراد النبي التفويض في مثل ذلك الى الله تعالى لان ذلك ليس من الاصول التي يجب اعتقادها والبحث عنها مفصلة وفيهما جواب آخر عنهما معا وهو ان النهي في الآية والحديث مع قطع النظر عما ذكرناه انما يدل على النهي عن الجدال الذي لا يكون الا عن متعنت بخلاف النظر فانه يكون من واحد فهو نصب الدليل على غير المدعي وعن الثالث بالمنع من صحة نسبته الى النبي صلى الله عليه وآله فان بعضهم ذكر انه من موضوعات سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبد الله المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم

يجعل

يحصل من عباده الا الكافر والمؤمن فجميع سعيان كلاهما اهتال عليكم بعين الجائز على انه لو سلم فالمراد بالتفويض الى الله تعالى في قضائه وحكمه والانقياد له في امره ونهيه واحتج من جوز التقليد بانه لو وجب النظر في المعارف الالهية لوجد من الصحابة اذهم اولى به من غيرهم لكنه لم يوجد والا لنقل كما نقل عنهم النظر والمناظرة في المسائل الفقهية فحيث لم ينقل لم يقع فلم يجب واجيب بالتزام كونهم اولى به لكنهم نظروا والا لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله تعالى وكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو بالنظر والاستدلال واما انه لم ينقل النظر والمناظرة فلا نفاقهم على العقائد الحقة لوضوح الامر عندهم حيث كانوا ينقلون عقائدهم عمن لا ينطق عن الهوى فلم يحتاجوا الى كثرة البحث والنظر بخلاف الاخلاف بعدهم فانهم لما كثر شبه الضالين واختلف انظار طالبي اليقين لتفاوت اذهانهم في اصابة الحق احتاجوا الى النظر والمناظرة ليدفعوا بذلك شبه المضلين ويقفوا على اليقين اما مسائل الفروع فانها لما كانت امورا ظنية اجتهادية خفية لكثرة الامارات فيها وقع بينهم الخلاف فيها والمناظرة والتخطئة لبعضهم من بعض فلذا نقل واحتجوا ايضا بان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلالات بخلاف التقليد فانه ابعد عن ذلك واقرب الى السلامة فيكون اولى ولان الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد في الاسهل جاز في الاصعب بطريق اولى ولانهما سواء في التكليف بهما فاذا جاز في الفروع فليجز في الاصول واجيب عن الاول بان اعتقاد المقلد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة وهي احتمال كذب المخبر بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره على انه لو اتفق الانتهاء الى من اتفق له العلم بغير النظر كتصفية الباطن كما ذهب اليه بعضهم او بالالهام او بخلق العلم فيه ضرورة فهو انما يكون لافراد نادرة لانه على خلاف العادة فلا يتيسر لكل احد الوصول اليه مشافهة بل بالوسائط فيكثر احتمال الكذب بخلاف الناظر فانه لا يكابر نفسه ولانه اقرب الى الوقوع على الصواب ان قلت ما ذكرت من الجواب انما يدل على كون النظر اولى من التقليد ولا يدل على

عدم جوازه

جوازه مجواز التقليد بان لم يبلغ على ان ما ذكرتم من احتمال الكذب جار في الفروع فلو منع من التقليد فيها المنع في الاصول قلت متى سلمت الاولوية وجب العمل بها والا لزم العمل بالمرجوح مع تيسر العمل بالراجح وهو باطل بالاجماع لا سيما في الاعتقاديات واما الجواب عن العلاوة فلانه لما كان الطريق الى العمل بالفروع انما هو النقل ساغ لنا التقليد فيها ولم يقدح احتمال الكذب بالخبر والا لانسد باب العمل بها بخلاف الاعتقاديات فان الطريق اليها بالنظر متيسر فاعتبر فيه قدح الاحتمال في التقليد فيها واما احتمال الخطاء في النظر فانه وان امكن الا انه نادر جدا بالقياس الى الخطاء في النقل فكان النظر ارجح وقد بينا ان العمل بالارجح واجب واجيب عن الثاني اولا بالمنع من كونها ادلة بل الامر بالعكس لتوقف الشرعيات على العقليات عملا وعلما وثانيا بالمنع من الملازمة فان كونها اغمض ادلة لا يستلزم جواز التقليد فيها فضلا عن كونه اولى لان المطلوب فيها اليقين بخلاف الشرعيات فان المطلوب فيها الظن انما فادين هذا ظهر الجواب عن الثالث واحتجوا ايضا بان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الكثيرة والبحث الطويل واكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها فكان اعتقادهم عن تقليد واجيب بانهم لمشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم بكثرة البينات من جانب الوحي لم يحتاجوا في تيقن تلك المعارف الى بحث كثير في طلب الادلة عليها اقول ومما يبطل به مذهب القائلين بالتقليد انه اما ان يفيد العلم او لا فان افاده لزم اجتماع الضدين فيما لو قلد واحدا في قدم العالم واخر في حدوثه وهو ظاهر وان لم يفده وجب ترجيح النظر عليه اذ من المعلوم ان النظر الصحيح يفيد العلم فاذا ترجح النظر عليه وجب اعتباره وترك المرجوح اجماعا واقول مما يدل على اعتبار اليقين في الايمان ان الامر فيه على قولين قول باعتبار اليقين فيما يتحقق به الايمان وقول بالاكتفاء بالتقليد او ما في حكمه فاذا انتفى الثاني بما ذكرناه من الادلة ثبت الاول واقول ايضا مما يصلح شاهدا على ذلك قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فنفى ما زعموه ايمانا وهو التصديق القولي بل ما سوى التصديق الجازم حيث نفى عنهم من الايمان الا ما دخل القلب لا ريب ان ما دخل القلب يحصل به

والاتيان

ولا اطمينان في الظن وشبهه لتجويز النقيض معه فيكون الثبات والجزم معتبراً في الايمان فان قلت
قوله تعالى حكاية عن ابراهيم أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي يدل على ان الجزم والثبات غير معتبر
في الايمان والا لما اخبر عليه السلام عن نفسه بالايمان بقوله بلى مع ان قوله ولكن ليطمئن قلبي يدل
على انه لم يكن مطمئناً فلم يكن جازماً قلت يمكن الجواب بانه طلب العلم بطريق المشاهدة ليكون العلم
باحياء الموتى حاصلاً له من طريق الابصار والمشاهدة ويكون المراد من الاطمينان قلبه استقراره
وعدم طلبه لشيء اخر بعد المشاهدة مع كونه موقناً باحياء الموتى قبل المشاهدة ايضاً وليس المراد
انه لم يكن متيقناً قبل الاراءة فلم يكن مطمئناً ليلزم تحقق الايمان مع الظن فقط وايضاً انما طلب عليه السلام
كيفية الاحياء نحو طلب الاستفهام المعرب عن الايمان بالكيف الذي هو نفس الاحياء لان التصديق
به مقدم على التصديق بالكيفية فاجاب عليه السلام بلى امنت بقدرة الله تعالى على الاحياء لكني اريد
الاطلاع على كيفية الاحياء ليطمئن قلبي بمعرفة تلك الكيفية الغريبة البديعة ولا ريب ان الجهل
بمعرفة تلك الكيفية لا يضر بالايمان ولا يتوقف على معرفتها واما سؤال الله سبحانه عن ذلك مع كونه
عالماً بالسرائر فهو من قبيل خطاب المحب لحبيبه ان قلت فما الجواب ايضاً عن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون فانه يفهم من الاية الكريمة وصف الكافر المشرك بالايمان حال شركه اذ
الجملة الاسمية حالية فضلاً عن الاكتفاء بالظن وما في حكمه في الايمان وهو ينافي اعتبار اليقين قلت
لانا ان الاية الكريمة انما دلت على اخباره تعالى عنهم بالايمان بالصانع والتصديق بوجوده لكنهم
لم يوحدوه في حال تصديقهم به بل اعتقدوا الشريك تعالى عما يشركون وح فيجوز كونهم جازمين
بوجود الصانع تعالى مع كونهم غير موحدين له فان التوحيد مطلب اخر فكفرهم كان لذلك فلم يتحقق
لهم الايمان الشرعي بل الايمان بجزء منه وهو غير كاف على انه يجوز ان يكون المراد من الايمان المنسوب
اليهم في الاية الكريمة التصديق اللغوي وقد بينا سابقاً انه اعم من الشرعي وليس النزاع فيه بل في
الشرعي ويكون المعنى والله اعلم وما يؤمن اكثرهم بلسانه الا وهو مشرك به تعالى اى حال شركه تعالى
نعوذ بالله من الضلالة ونسئله حسن الهداية هذا ما تيسر من القول في هذا المقام والمقالة الثانية

وهو

وهو ان الاعمال ليست جزءاً من الايمان ولا شطره والدليل عليه من الكتاب العزيز والسنة المطهرة
والاجماع اما الكتاب فمنه قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يقتضي
المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فلو كان عمل الصالحات جزءاً من الايمان
او نفسه لزم خلو العطف عن الفائدة لكونه تكراراً ورد ذلك بان الصالحات جمع معرف فيشمل الفرض
والنفل والقائل بكون الطاعات جزءاً من الايمان يريد بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات وح
فيصح العطف لحصول المغايرة المفيدة لعموم المعطوف فلم يدخل كله في المعطوف عليه نعم ذلك يصلح
دليلاً على ابطال مذهب القائلين بكون المندوب داخلاً في حقيقة الايمان كالخوارج ومنه قوله
تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن اي حال ايمانه فان عمل الصالحات في حالة الايمان يقتضي
المغايرة لما اضيف الى تلك الحالة وقارنه فيها والا لصار المعنى ومن يعمل بعض الايمان حال حصول
ذلك البعض او ومن يعمل من الايمان حال حصوله وح فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل
الحاصل ان قلت الاية الكريمة انما تدل على المغايرة في الجملة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
الاعمال جزءاً فان المعنى والله اعلم ومن يعمل من الصالحات حال ايمانه اي تصديقه بالمعارف الالهية
وح فيجوز ان يكون الايمان الشرعي مجموع الجزئين اي عمل الصالحات والتصديق المذكور فالمغايرة
انما هي بين جزئي الايمان ولا تقدح فيه بل لا بد منه والا لما تحقق الكل بل لا بد لنفي ذلك من دليل
قلت من المعلوم ان الايمان قد غير عن معناه لغة وح فاما الى التصديق بالمعارف فقط فيكون
تخصيصاً او مع الاعمال فيكون نقلاً لكن الاول اولى لان التخصيص خير من النقل ووجه الاستدلال
بالاية ايضاً بان ظاهرها كون الايمان الشرعي شرطاً لصحة الاعمال حيث جعل بعينه مقبولاً اذا وقع
حال الايمان فلا بد ان يكون الايمان غير الاعمال والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ويرد على هذا ما
ورد على الاول بعينه نعم اللازم هنا ان يكون احد جزئي المركب شرطاً لصحة الاخر ولا محذور فيه
والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فتامل ومنه قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فانه اثبت الايمان لمن ارتكب بعض المعاصي فلو كان ترك المنهيات جزءاً من الايمان لزم

تحقق

يحقق الايمان وعدم تحققه في موضع واحد في حالة واحدة وهو محال ولهم ان يجيبوا عن ذلك بمنع تحقق الايمان حالة ارتكاب المعاصي وكون تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه وخصوصا على مذهب المعتزلة فانهم لا يشترطون في صدق المشتق على شيء حقيقة بقاء المعنى المشتق منه ويمكن دفعه بان الشارع قد منع من جواز اطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه والكلام في خطاب الشارع فلا يسلم لهم الجواب ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فان امرهم بالتقوى التي لا تحصل الا بفعل الطاعات والانزجار عن المنهيات مع وصفهم بالايمان يدل على عدم حصول التقوى لهم والا لما امروا بها مع حصول الايمان لوصفهم به فلا يكون الاعمال نفس الايمان ولا جزءا منه والا لكان امرا بتحصيل الحاصل ويرد عليه جواز ان يراد من الايمان الذي وصفوا به اللغوي ويكون المامور به هو الشرعي وهو الطاعات او جزؤه عند من يقول بالجزئية ويجاب عنه بنحو ما اجيب عما اورد على الدليل الثاني فليتامل ومنه ايضا الايات الدالة على كون القلب محلا للايمان من دون ضميمة شيء اخر كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان اي جمعه واثبته فيها والله اعلم ولو كان الاقرار او غيره من الاعمال نفس الايمان او جزءه لما كان القلب محل جمعه بل هو مع اللسان وحده او مع بقية الجوارح على الخلاف الاول وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولو كان غير القلب من اعمال الجوارح نفس الايمان او جزءه لما جعل كله محل القلب كما هو ظاهر الاية الكريمة وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان فان اطمئنانه بالايمان يقتضي تعلقه كله به والا لكان مطمئنا ببعضه لا كله اقول يرد على الاخيرة انه لا يلزم من اطمئنانه بالايمان كونه محلا له اذ من الجائز كونه عبارة عن الطاعات وحدها او مع شيء اخر واطمئنان القلب لاطلاعه على حصول ذلك فان القلب يطلع على الاعمال ويرد على الاوليين ان الايمان المكتوب والداخل في القلب انما هو العقائد الاصولية ولا يدل على حصر الايمان في ذلك ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الايمان اما على طريق الشرطية لصحته او الجزئية له اذ من يزعم انه الطاعات فقط لا بد من حصول ذلك التصديق عنده ليصح تلك الاعمال غاية الامر انه شرط للايمان او

جزء لا نفسه كما تقدمت الاشارة اليه نعم هما يدلان على بطلان مذهب الكرامية حيث يكتفون في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شيء اخر اصلا لا اشتراطا ولا اجزاء قيل وكذا ايات الطبع والختم تشعران بان محل الايمان القلب كقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم فهم لا يؤمنون وختم على قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله وفيه ما تقدم واما السنة المطهرة فكقوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وجه الدلالة فيه ان المراد من الدين هنا الايمان لا يطلب تثبيت القلب عليه يدل على انه متعلق بالاعتقاد وليس هناك شيء اخر غير الايمان من الاعتقاد يصلح لثبات القلب عليه بحيث يسمى دينا فتعين ان يكون هو الايمان وحيث لم يطلب غيره في حصول الايمان علم ان الايمان يتعلق بالقلب لا بغيره وكذا ما روي ان جبرئيل عليه السلام اتى النبي فسأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسله واليوم الاخر ومعنى ذلك ان تصدق بالله ورسله واليوم الاخر فلو كان فعل الجوارح او غيره من الايمان لذكره له حيث سأله الرسول عما هو الايمان المطلوب للشارع ولا يخيل ظاهر الحديث فيه منافاة وذلك ان الرسول عليه السلام سأل عن حقيقة الايمان فكان من حق الجواب في شرح معناه ان يقال ان تصدق بالله لا ان تؤمن لان انفع الفعل في تاويل المصدر فيصير حاصله الايمان هو الايمان بالله فيلزم منه تعريف الشيء بنفسه في الجملة وذلك لا يليق بمقام الامر والجواب ان المراد من قوله ان تؤمن بالله ان تصدق وقد كان التصديق معلوما له عليه السلام لغة فلم يكن تعريف الشيء بنفسه فهذا انما يكون بالقياس الى غيرهما عليهما السلام والا فالسائل والمسئول غنيان عن معرفة المعاني من الالفاظ واما الاجماع فهو ان الامة اجمعت على ان الايمان شرط لسائر العبادات والشيء لا يكون شرطا لنفسه فلا يكون الايمان هو العبادات اقول على تقدير تسليم دعوى الاجماع فللخصوم ان يقولوا نحن نقول بكون التصديق بجميع الاصول شرطا لصحة العبادات التي هي الايمان ولا يلزم من ذلك ان يكون تلك المسائل هي الايمان فان سميتموها ايمانا بالمعنى اللغوي فلا مشاحة في ذلك وان قلتم بل هي الايمان الشرعي فهو محل النزاع ودليلكم لا يدل عليه واجيب ايضا بان فساد العبادات لا يوجب فساد الايمان وذلك يقتضي كون الايمان

في ان المؤمن يمكن ان يكفر بعد ايمانه

غير اعمال الجوارح اقول ان صح نقل الاجماع فلا ريب في دلالته على المدعى وسلامته عن المطاعن المتقدمة هذا غاية ما ادركناه وبيناه في تحقيق هذا المقام ويرد على المقام الاول اشكالات احدها ما يجيء انشاء الله تعالى تحقيقه من ان المؤمن هل يجوز ان يكفر بعد ايمانه ام لا ذهب الى الاول جماعة من العلماء وظاهر القرآن العزيز يدل عليه في آيات كثيرة كقوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا الى غير ذلك من الآيات ولو كان التصديق بالمعارف الاصولية يعتبر فيه الجزم والثبات لما صح ذلك اذ اليقين لا يزول بالاضعف ولا ريب ان موجب الكفر اضعف مما يوجب الايمان فان قلت لا ريب ان الايمان من الكيفيات النفسانية اذ هو نوع من العلم على ما هو الحق فهو عرض وقبول الزوال بعروض ضده او مثله عند من يقول بان الاعراض لا يبقى زمانين كالاشاعرة ظاهر وكذا على القول بان الباقي يحتاج الى المؤثر في بقائه او غير محتاج مع قطع النظر عن بقاء الاعراض زمانين لان الفاعل مختار فيصح منه الايجاد والاعدام في كل وقت غاية الامر ان تبديل الايمان بالكفر لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى على ما تقتضيه قواعد العدلية من ان العبد له فعل وان اللطف واجب على الله تعالى ولو كان التبديل منه تعالى لنافى اللطف على انا نقول قد يستند الكفر الى الفعل دون الاعتقاد فيجامع الجزم اليقين في المعارف الاصولية كما في السجود للصنم والقاء المصاحف في القاذورات مع كونه مصدقا بالمعارف فان قلت فعلى هذا يلزم جواز اجتماع الايمان والكفر في محل واحد وزمان واحد وهو محال لان الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا قلنا الايمان هو التصديق بالاصول المذكورة بشرط عدم السجود وغيره مما يوجب فعله الكفر بدلالة الشارع عليه وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ثانيها يلزم ان يكون الظان ولو في احد من الاصول الخمسة كافرا وان كان عالما بالباقي لان الظن من اضداد اليقين فلا يجامعه فيلزم الحكم بكفر مستضعفي المسلمين بل كثير من عوامهم لعدم التصديق في الاول والثبات في الثاني كما يشاهد من تشككهم عند التشكيك مع ان الشارع حكم باسلامهم واجرى عليهم احكامه ومن ههنا اكتفى بعض العلماء في الايمان بالتقليد كما

تقدمت

في الفرق بين الايمان الواقعي والظاهري

تقدمت الاشارة اليه ويمكن الجواب عن ذلك بان من يشترط اليقين يلتزم الحكم بكفر من لم يعلم كونه عالما بالمعارف عن يقين لكن هذا الالتزام في المستضعفين في غاية البعد والضعف واما اجراء الاحكام الشرعية فانما هو لاقتضاء الظاهر اذ هو المدار في اجراء الاحكام الشرعية وهو لا ينافي كون المجري عليه كذلك كافرا في نفس الامر وبالجملة فالكلام انما هو في بيان ما يتحقق به كون المكلف مؤمنا عند الله تعالى واما عندنا فيكفي ما يفيد ظن حصول ذلك له كاقراره بالمعارف الاصولية مختارا غير مستهزئ لتعذر العلم علينا غالبا بحصول ذلك له ثالثها انه اذا كان الايمان هو التصديق الجازم الثابت فلا يمكن الحكم بايمان احد حتى يعلم يقينا انه تصدق بقدر ما ذكر يقيني وانى لنا بذلك ولا يطلع على الضمائر الا خالق السرائر والجواب عن هذا هو الجواب عن الثاني رابعها انتقاض حد الايمان والكفر جمعا ومنعا بحالة النوم والغفلة وكذا بالصبي لانه ان كان مصدقا فهو مؤمن والا فكافر لعدم الواسطة مع ان الشارع لم يحكم عليه بشيء منهما حقيقة بل تبعا واجيب عن الاول بان التصديق باق في حال النوم والغفلة انما هو من حصوله واتصاف النفس به اذ العلم بالعلم وبصفات النفس غير لازم ولا عدم في حصولهما على ان الشارع جعل الامر المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده ويزيله في حكم الباقي فيسمى من اتصف بالايمان مؤمنا سواء كان مستشعرا بايمان نفسه او غافلا عن ذلك مع اتصاف نفسه وعن الثالث بان الكلام في الايمان الشرعي فهو من افراد التكليف فلا يوصف الصبي بشيء منهما حقيقة لعدم دخوله في المكلف نعم يوصف تبعا وههنا بحث تقدم الوعد بنقله وبيانه في اول المذهب حاصله ان العلامة التفتازاني ذكر في بعض تحقيقاته ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله كما كانوا يعرفون ابناءهم حيث اخبر الله تعالى عنهم بذلك مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق وينكره عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

عبارة

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يحصل باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بغير كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر مثلا وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة قال وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية لا من الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ودفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك انتهى اقول يرد على علمائنا القائلين بكون الايمان ليس معرفة وانه معنى مغاير لها ان يكون من حصل له العلم بالمعارف الالهية من الهام او خلق علم ضروري بذلك او تصفية النفس او غير ذلك من اسباب العلم ان لا يثاب على ايمانه ولا يكون مؤمنا لان الايمان هو التصديق بالمعنى الذي زعموه وهذا ليس كذلك وبطلانه ظاهر كما لا يخفى على عالم ثم ما ذكروه من معنى التصديق هو اللغوي واقول ايضا الذي يظهر من كلام هذا الفاضل وما نقله من ان الفرق بين المعرفة والتصديق انما هي باعتبار اسباب الادراك فان كانت اختيارية كان ذلك الادراك تصديقا ومعرفة والا فمعرفة فالمعرفة اعم من التصديق ويرد عليه ان المعرفة من اقسام العلم وليست تصورا لان الكلام في المعرفة التي هي قسم من الاعتقاد لا مطلق المعرفة فيكون تصديقا لانحصار العلم فيهما والا لزم اما ان لا يكون المعرفة المراد ههنا علما او كون التقسيم غير حاصر وكلاهما باطل وح فلا تكون اعم منه بل مساوية له وذلك يبطل قول علمائنا بان الايمان لا يكون معرفة اللهم الا ان يقال ان التقسيم انما هو للعلم الكسبي لا لمطلق العلم والمعرفة الاذعانية قسم من مطلق العلم كسبيا كان او ضروريا فيجوز ح كونها اعم لكن هذا غير مانع من صحة تعريف الايمان بالمعرفة

اذعانية لانه تعريف بالاعم وقد جوزه بعضهم على ان منشأ النزاع في كلامهم لم يكن هو العموم بل كون الايمان اختياريا او غير اختياري ونحن قد بينا ان العلم الحاصل للنفس بما يتحقق به الايمان قد يكون غير اختياري وغير كسبي سواء اتفق حصوله بكشف او بمشاهدة المعجزة مع سبق دعوى النبوة من غير ان يكون الناظر في المعجزة قاصدا لتحصيل الحق فانه اذا شاهد المعجزة حصل له في الحال العلم الضروري بصدق المدعي في كل ما ادعاه ولا ريب في تحقق الايمان بذلك مع انه لم يكتسبه على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك فحكمهم بان الايمان ليس هو المعرفة لا يجامع ان التصديق الذي ذكروه من ان ربط القلب لا يكون الا بواسطة امر حيث الميان القلب غير المخبر كالقرآن والتواتر او صدق المخبر كعصمته او غير ذلك من الاسباب بل ليس الحاصل من ذلك الا المعرفة والعلم فان قلت على ما ذكرت كان الواجب ان يعرف الايمان بالمعرفة لا بالتصديق قلت لما كان ما ذكرناه من حصول الايمان بغير الكسب امرا نادرا لا يحصل الا للذي الا نفس القدسية جعل كالمعدوم فلم يعتبر في التعريف او نقول التصديق الماخوذ في تعريف الايمان الشرعي يشمل الفرد المذكور اذ قد بينا انه نقل عن معناه اللغوي الى الاذعان القلبي وهو يشمل مثل ذلك وما قيل من انه لو نقل عن معناه اللغوي لنقل الينا كغيره من الحقائق الشرعية كالصلوة والزكوة والحج وغيرها فحيث لم ينقل الينا دل على بقائه على معناه اللغوي قلنا القرآن العزيز صريح في نقله كاية الاعراب وغيرها واما حكاية الاثابة على الايمان الكسبي منه فنقول عليه على اثابة الكل بفعل الكاسب اما بمباشرة والاخر توليد كما هو الحق عند العدلية القائلين بان العبد له فعل فانه عندهم اعم من كونه مباشرة وتوليدا اما الاشاعرة فيلزمهم ان لا يثابوا على شيء حيث نفوا الفعل عن العبد مطلقا واما غير الكسبي منه فانه وان لم يتحقق للعبد فيه فعل لكنه يثاب على العزم على البقاء عليه وعلى اثاره فانها فعله ثم هذا الفرد نادر جدا واما الايات التي استدلوا بها على ان الايمان ليس هو المعرفة فهي حجة عليهم لا لهم وذلك لان القطع بكفرهم مع معرفتهم انما كان لانكارهم وجحدهم الاقرار بذلك وتركهم الاتباع عنادا فعلموا حقيته لا لعدم تحقق التصديق فهو دليل على ان المعرفة معتبرة وكافية لاجل جحدهم لما عرفوه ولذا وبخهم الله تعالى بذلك

حيث جعل المعرفة مع عدمهم سببا للانكار عليهم هذا ما يتعلق باهل المذهب الاول واما اهل الثاني وهم
الكرامية فقد استدلوا على مذهبهم بان النبي والصحابة كانوا يكتفون في الخروج عن الكفر بكلمتي
الشهادة فتكون هي الايمان اذ لا واسطة بين الكفر والايمان لان الكفر عدم الايمان وبقوله تعالى فمنكم
كافر ومنكم مومن وبقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله لاسامة حين
قتل من تكلم بالشهادتين هلا شققت قلبه او هل شققت قلبه على بعض النسخ ويريد بذلك الانكار عليه
حيث لم يكتف بالشهادتين منه اقول هذا الحديث بعد تسليم صحته لا يدل على اعتبار التصديق اظهر مما ذكره
اذ المتبادر منه ان النبي لما انكر عليه بفعله ذلك فكانه قال له الايمان يكون في القلب فهلا شققت قلبه
لتجده فيه او هل شققت قلبه فلم تجده فيه حتى فعلت ما فعلت على انه يجوز ان يكون الانكار عليه من جهة ان الاقرار
بالشهادتين يوجب حقن الدماء عند الشارع وحرمة القتل وانتهاك الحرمة وهو لا يدل على حصول الايمان
بالشهادتين فقط فلعل هذا التحريم كان للترغيب في الاسلام وحصوله بالشهادتين فقط دون الايمان
والجواب عن الاول ان الخروج عن الكفر بكلمة الشهادة ان اراد به الخروج في نفس الامر بحيث يصير مومنا
عند الله سبحانه بمجرد ذلك من دون التصديق فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اكتفاؤهم بذلك للترغيب
في الاسلام لا للحكم بالايمان وان اراد به الخروج بحسب الظاهر فمسلم لكن لا ينفعهم اذ الكلام فيما
يتحقق به الايمان عند الله تعالى بحيث يصير المتصف به مومنا في نفس الامر لا فيما يتحقق به الاسلام في ظاهر
الشرع حيث لا يمكن الاطلاع على الباطن الا ترى انهم كانوا يحكمون بكفر من ظهر منه النفاق بعد الحكم
باسلامه ولو كان مومنا في نفس الامر لما جاز ذلك واما نفي الواسطة فهو مستقيم على اخذ الحكم في نفس
الامر فلذا لا نسلم فيه والاية الكريمة ايضا يمكن تنزيلها على ما هو في نفس الامر فان حال المكلف في نفس
الامر لا يخلو عن احدهما واما جعل لا اله الا الله غاية للقتال فلا يدل على اكثر من كونه للترغيب في الاسلام
ايضا بسبب حقن الدماء على ان النبي ربما لا يطلع على بواطن الناس فكيف يومر بالقتال على ما لا يطلع عليه
واما اهل الثالث وهم قدماء المعتزلة القائلون بان جميع الايمان الطاعات فرضا ونفلا فمن معتمد
دلائلهم على ذلك قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة

ويؤتوا

ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة والمشار اليه بذلك هو جميع ما حصر بالا وما عطف عليه والدين هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول ممن يبتغيه للنص والاجماع وقد تقدم ذلك
فيكون اسلاما فيكون دينا فيعتبر فيه الطاعات كما دلت عليه الاية والجواب المنع من اتحاد الدين في الاية
فلا يتكرر الوسط ولو سلم اتحادهما فلا نسلم ان الايمان هو الاسلام ليكون هو الدين فيعتبر فيه الطاعات
لم لا يجوز ان يكون الايمان شرطا للاسلام او جزءا منه او بالعكس وشرط الشيء وجزؤه يقبل مع كونه
غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون الايمان هو الدين بل شرطه او جزؤه على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك
فالاية الكريمة انما تدل على ان من ابتغى وطلب غير دين الاسلام دينا فلن يقبل منه ذلك المطلوب ولم
تدل على ان من صدق بما اوجبه الشارع عليه لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل له طالب غير
دين الاسلام اذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بينهما فان الشخص قد يكون طالبا للطاعة
مريدا لها لكنه تركها اهمالا او تقصيرا ولا يخرج بذلك عن ابتغائها واستدلوا ايضا بقوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المراد به تصديقكم
بتلك الصلوة سلمنا ذلك لكن لا الزام في الاية وذلك لانهم زعموا ان الايمان جميع الطاعات و
الصلوة انما هي جزء من الطاعات وجزء الشيء لا يكون ذلك الشيء واما اهل الرابع وهم القائلون بكونه
عبارة عن جميع الواجبات وترك المحظورات دون النوافل فقد استدل لهم بقوله تعالى انما يتقبل
الله من المتقين والتقوى لا تتحقق الا بفعل المامور به وترك المنهي عنه فلا يكون التصديق مقبولا
ما لم يحصل التقوى وبما روي من ان الزاني لا يزني وهو مومن وبقوله لا ايمان لمن لا امانة له
وبقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد لا يحكم بما انزل الله ويحكم بما لم
ينزل الله مصدقا فلو تحقق الايمان بالتصديق لزم اجتماع الكفر والايمان في محل واحد وهو ممتنع
لتقابلهما بالعدم والملكة والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون المراد والله اعلم الاعمال البدنية
على انا نقول ان ظاهر الاية الكريمة متروك لانها تدل بظاهرها على ان من يخل في جميع اعماله وكان

قد سبق

منها ظ

قد سبق منه معصية واحدة لم يجب علينا ان يكون جميع اعمال الطاعات اللاحقة غير مقبولة والقول
بذلك مع بعده عن حكمة الله تعالى من اقطع القطايع فلا يكون مرادا بل المراد والله اعلم ان من عمل عملا
انما يكون مقبولا اذا كان متقيا فيه بان يكون خالصا فيه لله تعالى وح فلا دلالة لها في الآية الكريمة
مع انا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بدلالتها على عدم قبول التصديق من دون التقوى فلا يحصل بذلك
مدعاهم الذي هو كون الايمان عبارة عن جميع الواجبات الى اخره اذ للقائل ان يقول لا يجوز
ان يكون الايمان عبارة عما ذكرتم مع التصديق بالمعارف الاصولية وعدم قبول الجزء انما
هو لعدم قبول الكل واما الحديث الاول على تقدير تسليمه فيمكن حمله على المبالغة في الزجر
او تخصيصه بمن استحل ودليل التخصيص في احاديث اخر او على نفي الكمال في الايمان وكذا
الحديث الثاني واما الاستدلال بالآية فقد يعارض بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون والفاسق مؤمن على المذهب الحق او بين المنزلتين على غيره ويمكن
ان يقال الفسق لا ينافي الكفر اذ الكافر فاسق لغة وان كان في العرف يباينه لكنه لم يتحقق
كونه عرفا للشارع بل المعلوم كونه لاهل الشرع والاصول فلا تعارض ح اقول والتحقيق في
الجواب ان المراد والله اعلم ومن لم يحكم بما انزل الله اي بما علم قطعا ان الله سبحانه انزله فان
العدول عنه الى غيره مستحلا او الوقوف منه كذلك لا ريب في كونه كفرا لانه انكار لما علم ثبوته
ضرورة فلا يكون التصديق حاصلا وح فلا دلالة لهما على ان من ارتكب معصية غير مستحل
او مستحلا مع كون تحريمها لم يعلم من الدين ضرورة يكون كافرا وانما ارتكبنا هذا الاضمار
في الايتين لما دل عليه النص والاجماع من ان الحاكم لو اخطأ في حكمه لم يكفر مع انه يصدق عليه انه لم
يحكم بما انزل الله والله اعلم انتهى وقد ظهر من هذا الجواب وجه آخر للجمع بين الآيتين ودفع التعارض
بين ظاهرهما بان يراد من احديهما ما ذكرناه في الجواب ومن الاخرى ومن لم يحكم غير مستحل
مع علمه بالتحريم فهو فاسق والحاصل انه يقال لهم ان اردتم بالطاعات والتروك ما علم ثبوته
من الدين ضرورة فنحن نقول بموجب ذلك لكن لا يلزم منه مدعاكم لجواز كون الحكم بكفره لما يجحد

ما علم من الدين ضرورة فيكون قد اخل بما هو شرط الايمان وهو عدم الجحد على ما قدمنا لا لكون المذكورات
جزء الايمان على ما ذهب اليه بعضهم وان اردتم الاعم فلا دلالة لكم فيها ايضا وهو ظاهر واما اهل
المذهب القائلون بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فيستدل لهم بالادلة
بها على التصديق مع ما استدل به اهل الاعمال ومن اضاف الاقرار باللسان الى الجنان وقد علمت
تزييفها سوى الاول وسيجيء ان شاء الله تعالى تزييف دليل من اضاف الاقرار فلم يبق لمذهبهم
قرار الا ما في احاديث اهل البيت عليهم السلام ما يشهد لهم وقد ذكر في الكافي وغيره منها جملة
فمنها ما رواه علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن
عثمان عن عبد الرحيم القصير قال كتبت مع عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله
عن الايمان ما هو فكتب الي مع عبد الملك بن اعين سالت رحمك الله عن الايمان والايمان هو الاقرار
باللسان وعقد في القلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض ومنها ما رواه علي بن ابراهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عجلان بن ابي صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اوقفني على حدود الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء به
من عند الله وصلوة الخمس واداء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت وولاية ولينا وعداوة
عدونا والدخول مع الصادقين ومنها ما رواه ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان
او غيره عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الايمان فقال شهادة
ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال
قلت أليس الشهادة عملا قال بلى قلت العمل من الايمان قال نعم لا يكون الايمان الا بعمل والعمل
منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وغير ذلك من الاحاديث في الكافي وغيره واعلم ان هذه الاحاديث
منها ما سنده غير نقي كالاول فان في سنده عبد الرحيم القصير وهو مجهول مع كونه مكاتبة و
اما الثاني فان سنده وان كان جيدا الا انه غير صريح فان كون المذكورات حدود

الايمان لا يقتضي كونها نفس حقيقته اذ حد الشيء نهايته وما لا يجوز تجاوزه فان تجاوزه خرج عنه ونحن نقول بموجب الثاني من تجاوز هذه المذكورات بان تركها جاحداً لا ريب في خروجه عن الايمان لكن لعل ذلك لكونها شرط الايمان لا لكونها نفسه واما الثالث فان دلالته ان كانت بعيدة الا ان في سنده ارسالاً مع كون العلاء مشتركاً بين المقبول والمجهول بالجملة هذه الرواية معارضة بما هو اصح منها دلالة وسنداً وقد تقدم ذلك فليراجع ثم لا ريب في كونها مؤيدة لما قالوه واما اهل السادس القائلون بانه التصديق مع كلمتي الشهادة ففي ما مر من الاحاديث ما يصلح شاهداً لهم وكذا ما ذكره الكرامية مع ما ذكره اهل التصديق يصلح شاهداً لهم وقد عرفت ما في الاولين فلا نعيده واما السابع فانه مذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الطوسي ره في تجريده فانه اعتبر في حقيقة الايمان مع التصديق الاقرار باللسان قال ولا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والايمان وهو باطل لتقابل العدم والملكة ولا الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا الاية ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم تعالى في الايتين التصديق باللسان ونفى عنهم الايمان اقول الاستدلال على عدم الاكتفاء بالثاني مسلم موجه وكذا على عدم الاكتفاء بالاول اما على اعتبار الاقرار ففيه بحث فان الدليل اخص من المدعى اذ المدعى ان الايمان لا يتحقق الا بالتصديق مع الاقرار به وبدون ذلك يتحقق الكفر والاية الكريمة انما دلت على ثبوت الكفر لمن جحد اي انكر الايات مع علمه بحقيتها وبينهما واسطة فان من حصل له التصديق اليقيني في اول الامر ولم يكن تلفظ بكلمات الايمان لا يقال انه منكر ولا جاحد فح فلا يلزم اجتماع الكفر والايمان في مثل هذه الصورة مع انه غير مقر ولا تارك للاقرار جحداً كما هو المفروض هذا ان قصد بالاية الدلالة على اعتبار الاقرار ايضاً والا كان اعتبار الاقرار دعوى مجردة وقد علمت ما عليها ما دلالة الاية الكريمة على كفره في صورة جحده

واستيقانه منقول بوجه لكن ليس لعدم اقراره فقط بل لانه ضم انكاره الى استيقانه وبالجملة فهو من جملة العلامات على الحكم بالكفر كما جعل الاستخفاف بالشارع او الشرع ووطي المصحف علامة على الحكم بالكفر مع انه قد يكون مصدقاً كما سبقت الاشارة اليه نعم غاية ما يلزم ان يكون اقرار المصدق شرطاً لحكمنا بايمانه ظاهراً واما قبل ذلك وبعد التصديق فهو مؤمن عند الله تعالى اذا لم يكن تركه للاقرار عن جحد على انه يلزمه من ذلك ان من حصل له التصديق بالمعارف الالهية ثم عرض له الموت فجأة قبل الاقرار يموت كافراً ويستحق العذاب الدائم مع اعتقاده وحدة الصانع وحقية ما جاء به النبي ص ولا اظن ان مثل هذا المحقق يلتزم ذلك والحاصل انه ان اراد رحمه الله ان كون الانسان مؤمناً عند الله سبحانه كما هو ظاهر كلامه لا يتحقق الا بمجموع الامرين فالواسطة والالزام لازمان عليه وان اراد ان كونه مؤمناً في ظاهر الشرع لا يتحقق الا بالامرين معاً فالنزاع لفظي فان من اكتفى فيه بالتصديق يريد به كونه مؤمناً عند الله تعالى فقط واما عند الناس فلا بد في العلم بذلك من الاقرار ونحوه واعلم انه قد يستدل بعضهم على هذا المذهب ايضاً بانا نعلم بالضرورة ان الايمان في اللغة هو التصديق والدلائل عليه كثيرة فاما ان يكون في الشرع كذلك او يكون منقولاً عن معناه في اللغة والثاني باطل لان اكثر الالفاظ تكراراً في القران وكلام الرسول ص لفظ الايمان فلو كان منقولاً عن معناه اللغوي لوجب ان يكون حاله كحال سائر العبادات في الظهور في وجوب العلم به فلما لم يكن كذلك علمنا انه باق على وضع اللغة اذا ثبت هذا فنقول ذلك التصديق اما ان يكون هو التصديق القلبي او اللساني او مجموعهما والاول باطل لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة مع انه حكم بكفرهم ولو كان مجرد المعرفة ايماناً لما صح ذلك وايضاً قوله فلما جاءتهم اياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ولا يصح ان يكون جحدهم لها بقلوبهم حيث اثبت لهم الاستيقان بها فلا بد ان يكون بالسنتهم حيث لم يقروا بها واذا كان الجحد باللسان موجباً للكفر كان الاقرار به مع التصديق القلبي موجباً للايمان فيكون الاقرار من محققات الايمان وايضاً قوله تعالى حكاية

عن موسى ع اذ يقول لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فاثبت كونه عالماً بان الله تعالى هو الذى انزل الايات التى جاء بها موسى ع فلو كان مجرد العلم هو الايمان لكان فرعون مؤمناً وهو باطل بنص قرآن العزيز واجماع الانبياء عليهم السلام من لدن آدم الى عيسى الى نبينا عليه وآله السلام وايضاً قوله تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون ومعنى ذلك والله اعلم انهم يجحدون ذلك بالسنتهم لا يكذبونك بقلوبهم اى يعلمون نبوتك ولا يجوز فيه ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم لمنافاة يجحدون بالسنتهم لانه يلزم ان يكونوا كذبوا بالسنتهم ولم يكذبوا بها وبطلانه ظاهر فيجب تنزيه القرآن العزيز عنه ولذا نقول انه لا يجوز ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم ولكن يجحدون نبوتك بقلوبهم كما اخبر الله تعالى عن المنافقين فى مودتهم حيث قالوا نشهد انك لرسول الله وكذبهم الله تعالى حيث شهد سبحانه وتعالى بكذبهم فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والمراد فى شهادتهم اى فيما تضمنت من انها عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما ذكره جماعة من المفسرين حيث لم توافق عقيدتهم ضد علم مرد ذلك انه لم يكذبوه بالسنتهم بل شهدوا له بها ولكنهم جحدوا ذلك بقلوبهم حيث كذبهم الله تعالى فى شهادتهم والجواب انه كذبهم ورد على نفس شهادتهم التى هى باللسان لا على نفس عقيدتهم وبالجملة فهذه لا يصلح نظيراً لما نحن فيه على ان معنى الجحد كما قرروه هو الانكار باللسان مع تصديق القلب فى ما ذكرنا من الاحتمال عكس هذا المعنى ثم قال والثانى باطل اما اولاً فلان الانقياد من الاعمال ليس داخلاً ثانياً فلقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك انهم كانوا صدقوا بالسنتهم وحيث لم يكن كافياً نفى الله تعالى عنهم الايمان مع تحققه وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم الاقرار والتصديق باللسان ونفى ايمانهم فثبت بذلك ان الايمان هو التصديق مع الاقرار ثم قال لا يقال لو كان الاقرار باللسان جزءاً للايمان للزم كفر الساكت لانا نقول لو كان الايمان هو العلم لم يكن التصديق لكان النائم غير مؤمن لكن لما كان اللزوم لا يخرجه عن كونه مؤمناً بالاجماع مع كونه اولى بان يخرج به النائم

عن الايمان لانه لا يبقى معنى الايمان بخلاف الساكت فانه قد بقى معه معنى منه وهو العلم لم يكن السكوت مخرجاً بطريق اولى نعم لو كان خروج عن التصديق او الاقرار عن احدهما على جهة الانكار والجحد لخرج بذلك عن الايمان ولذلك قلنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان او ما فى حكمهما انتهى محصل ما ذكره اقول قوله ان النائم ينتفى منه العلم اى التصديق غير مسلم وانما المنتفى شعوره بذلك العلم وهو غير العلم فالتصديق باق لكونه من الكيفيات النفسية فلا يزيله النوم وح فلا يلزم من عدم الحكم بانتفاء الايمان من النائم عدم الحكم بانتفائه عن الساكت بطريق اولى نعم الحكم بعدم انتفائه عن الساكت على مذهب من جعل الاقرار جزءاً اما للزوم الحرج العظيم لو كلف بدوام الاقرار فى كل وقت او ان يكون المراد من كون الاقرار جزء الايمان الاقرار فى الجملة اى فى وقت ما مع البقاء عليه فلا ينافيه السكوت المجرد وانما ينافيه مع الجحد لعدم بقائه الاقرار ح واقول الذى ذكره من الدليل على عدم النقل لا يدل وحده على كون الاقرار جزءاً وهو ظاهر بل قصد به الدلالة على بطلان ما عدا مذهب اهل التصديق ثم استدل على بطلان مذهب التصديق بما ذكره من الايات الدالة على اعتبار الاقرار فى الايمان فيكون الايمان الشرعى تخصيصاً للغوى كما هو عند اهل التصديق وهذا جيد لكن دلالة الايات على اعتبار الاقرار ممنوع عنه وقد بينا ذلك سابقاً بان تكفيرهم انما كان لجحدهم الاقرار وهو اخص من عدم الاقرار فتكفيرهم بالجحد لا يستلزم تكفيرهم بمطلق عدم الاقرار ليكون الاقرار معتبراً نعم اللازم من الايات اعتبار عدم الجحد مع التصديق وهو اعم من الاقرار واعتبار الاعم لا يستلزم اعتبار الاخص وهو ظاهر وهذا جواب عن سند الاستدلال بجميع الايات ونزيد فى الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى فى الحكاية عن موسى على نبينا وآله وعليه السلام لقد علمت ما انزل هؤلاء الاية انه يجوز ان يكون نسبة العلم الى فرعون على طريق الملاطفة والملاينة حيث كان مأموراً عليه السلام بذلك بقوله فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر او يخشى وهذا شايع فى الاستعمال كما يقال فى المحاورات

كبيرا او ان خبر بانه كذا او كذا مع ان المخاطب بذلك فلا يكون عارفا بذلك المعنى اصلا بل قد لا يكون
هناك مخاطب اصلا كما يقع في المؤلفات كثيرا او على هذا فلا تدل الآية على ثبوت العلم لفرعون
ولو سلم ثبوته كان الحكم بكفره للجحد لا لعدم الاقرار مطلقا كما سبق بيانه واعلم ان المحقق الطوسي
اختار في فصول الاكتفاء بالتصديق القلبي في تحقق الايمان فكانه قدس سره لاحظ ما ذكرناه وقد استدل
له بعض الشارحين بقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وبقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم
فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ثم الاقرار
باللسان كاشف عنه والاعمال الصالحة ثمراته فظهر مما حققناه ان الايمان هو التصديق
بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوة وبكل ما علم بالضرورة مجيء النبي ص به مع الاقرار
بذلك على هذا اكثر المسلمين بل ادعى بعضهم اجماعهم على ذلك والتصديق بامامة الائمة
الاثني عشر عليهم السلام وبامام الزمان وهذا عند الامامية

المقالة الثانية في تحقيق امور تتعلق بما سبق وفيها ابحاث

البحث الاول

في ان حقيقة الايمان بعد الاتصاف بها بحيث يصير المتصف بها مؤمنا عند الله تعالى هل تقبل الزيادة ام لا تقبل بالثاني لما تقدم من انه
التصديق القلبي الذي بلغ الجزم والثبات فلا يتصور فيه الزيادة عن ذلك سواء اتى بالطاعات وترك
المعاصي او لا وكذا لا يعرض له النقيصة والا لما كان ثابتا وقد فرضناه كذلك هف وايضا حقيقة
الشيء لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقائق متعددة وقد فرضناها واحدة هف فان قلت حقيقة
الايمان من الامور الاعتبارية للشارع وح يجوز ان يعين الشارع للايمان حقائق متعددة متفاوتة
زيادة ونقصانا بحسب مراتب المكلفين في قوة الادراك وضعفه فانا نقطع بتفاوت المكلفين في
العلم والادراك قلت لو جاز ذلك وان كان لوجب على الشارع بيان حقيقة ايمان كل فرقة يتفاوتون
في قوة الادراك مع انه لم يبين وما ورد من جهة الشارع فيما به يتحقق الايمان من حديث جبرئيل
للنبي ص وغيره من الاحاديث قد مر ذكره وليس فيه شيء يدل على تعدد الحقائق بحسب تفاوت قوى
المكلفين واما ما ورد في الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما تشعر بقبوله الزيادة والنقصان

كقوله تعالى

في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان

كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم
اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وكذا ما ورد من امثال ذلك في القرآن العزيز فمحمول على زيادة
الكمال وهو امر خارج عن اصل الحقيقة الذي هو محل النزاع والآية الثانية صريحة في ذلك فان
قوله تعالى مع ايمانهم يدل على ان اصل الايمان ثابت او على من كان في عصر النبي ص حيث كانوا
يسمعون فرضا بعد فرض منه فيزدادوا ايمانا بسببه لانهم لم يكونوا مصدقين به قبل ان يسمعوه
وحاصله ان الحقيقة الشرعية للايمان لم تكن حصلت بتمامها في ذلك الوقت فكان كلما حصل منها
شيء صدقوا به واعترض بان من كان بعد عصر النبي يمكن في حقه تجدد الاطلاع على تفاصيل الفرائض
الموقوف عليها الايمان فانه يجب الاعتقاد اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا ريب ان اعتقاد
الامور المتعددة تفصيلا ازيد واظهر عند النفس من اعتقادها اجمالا فعلم من ذلك قبول حقيقة الايمان
الزيادة اقول فيه بحث فان الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وان لم يعلمه بعينه الا ترى
انا بعد علمنا بصدق النبي ص جازمون بصدق كل ما يخبر به وان لم نعلم تفصيل ذلك الجزء حتى
لو فصل ذلك علينا واحدا واحدا لما ازداد ذلك الجزم نعم الزائد في التفصيل انما هو ادراك الصور
المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة في تصديق الاجمالي الجازم فان هذه
الصورة قد كانت مجزوما بها على تقدير دخولها في الجملة الاجمالية وانما الشاذ عن النفس ادراك
خصوصياتها وهو امر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها نعم لا ريب في حصول الاكملية به وليس الكلام
فيها وقد اجاب بعض المفسرين عن الآية الثالثة بان تكرار الايمان فيها ليس فيه دلالة على الزيادة بل
اما ان يكون باعتبار الازمنة الثلاثة او باعتبار الاحوال الثلث حال المؤمن مع نفسه وحاله
مع الناس وحاله مع الله تعالى ولذا بدل الايمان بالاحسان كما يرشد اليه قوله ص في تفسير الاحسان
ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك او باعتبار المراتب الثلث المبدء والوسط والمنتهى
او باعتبار ما يتقى فانه ينبغي ترك المحرمات حذرا عن العقاب وترك الشبهات تباعدا عن الوقوع

في المحرمات

في المحرمات وهو مرتبة الورع وترك بعض المباحات المؤذنة بالنقص حفظا للنفس عن الخسة وتهذيبا
لها عن دنس الطبيعة او يكون التكرار كناية عن انه ينبغي للمؤمن ان يجدد الايمان في كل وقت بقلبه
ولسانه واعماله الصالحة وعزمه على بقائه والثبات عليه عند الذهول ليصير الايمان ملكة للنفس
فلا يزول لها عروض شبهة انتهى قيل في بيان قبول الايمان الزيادة ان الثبات والدوام على الايمان
امر زائد عليه في كل زمان وحاصل ذلك يرجع الى ان الايمان عرض لانه من الكيفيات النفسانية
والعرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه انما يكون بتجدد الامثال اقول وهذا مع ابتنائه على ما لم يثبت
حقيته بل بعينه فليس من الزيادة في شيء اذ لا يقال للمماثل الحاصل بعد انعدام مثله انه زائد وهذا
ظاهر وقيل في توجيه قبول الزيادة ما يتضمن زيادة ثمرته من الطاعات واشراق نوره وضيائه في القلب
فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي اقول هذا التوجيه وجيه لو كان النزاع في مطلق الزيادة لكنه
ليس كذلك بل النزاع انما هو في اصل حقيقته لا في كمالها واستدل بعض المحققين على ان حقيقة التصديق
الجازم الثابت تقبل الزيادة والنقصان بانا نقطع ان تصديقنا ليس كتصديق النبي اقول لا ريب في
انا قاطعون بان تصديق النبي اقوى من تصديقنا واكمل لكن هذا لا يدل على اختلاف حقيقة الايمان
التي تعبدنا الشارع باعتقاد امور مخصوصة على وجه الجزم والثبات فان تلك الحقيقة انما هي من مخترعات
الشارع ولم يعهد من الشارع اختلاف حقيقة الايمان باختلاف المكلفين في قوة الادراك بحيث يحكم
بكفر ضعيف الادراك لو كان جزمه بالمعارف الالهية كجزم من هو اضعف ادراكا منه نعم الذي يتفاوت
فيه المكلفون انما هو مراتب كماله بعد تحقق اصل حقيقته التي يخاطب بتحصيلها كل مكلف ويصير بها مؤمنا
عند الله تعالى ويستحق الثواب الدائم ويبعده عن العقاب الدائم واما تلك الكمالات الزائدة فانما
تكون باعتبار قرب المكلف الى الله تعالى بسبب استشعاره لعظمة الله وكبريائه وشمول قدرته وعلمه
وذلك لاشراق نفسه واطلاعها على ما في مصنوعات الله تعالى من الاحكام والاتقان والحكم والمصالح
فان النفس اذا لاحظت هذه البدائع الغريبة المحكمة التي تحار في تعقلها مع علمها بانها ممكنة في الامكان
والافتقار الى صانع يبدعها ويبدئها موجدة في ذاته بذاته انكشف عليها كبرياء ذلك الصانع

وعظمته وجلاله واحاطته بكل شيء فيكثر خوفها وخشيتها واحترامها لذلك الصانع حتى كانها
لا تشاهد سواه ولا تخشى غيره فتنقطع عن غيره اليه وتسلم ازمة امورها اليه علما بانه لا رب غيره وانه
المبدئ منه والمعاد اليه فلا تزال شاخصة منتظرة لامره حتى يأتيها فتقر اليه حتى تصل الى الجنة التي
معرفته وحبه ولطفه وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وكذا ما ورد من الاخبار مما يشعر بقبوله
والنقصان يمكن حمله على ما ذكرناه كحديث الجوارح ذكره في الكافي في باب طينة المؤمن والكافر عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن بكر بن صالح عن قاسم بن يزيد قال حدثنا ابو عمرو الزبيري عن ابي عبد الله
بعد كلام طويل قال قلت له صفه يعني الايمان جعلت فداك حتى افهمه فقال الحالات الايمان ودرجات
وطبقات ومنازل فمنه التام المنتهي تمامه ومنه الناقص البين نقصانه قلت ان الايمان ليتم وينقص
ويزيد قال نعم قلت كيف ذلك قال لان الله تبارك وتعالى فرض الايمان على جوارح ابن ادم وقسمه
عليها وفرقه فيها فليس من جارحة الا وقد وكلت من الايمان بغير ما وكلت به اختها ثم ذكر جارحة
جارحة وما فرض الله عليها وابتدأ منها بالقلب وهو حديث طويل جدا فصل فيه كل ما فرض الله على
جارحة جارحة طلبا للاختصار ثم قال في اخره قلت قد فهمت نقصان الايمان وتمامه فمن اين جاءت
زيادته فقال قول الله عز وجل واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا الاية
قال نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم وزدناهم هدى ولو كان كله واحدا لا
زيادة فيه ولا نقصان لم يكن لاحد منهم فضل على الاخر ولاستوى الناس وبطل التفضيل ولكن
بتمام الايمان دخل المؤمن الجنة وبالزيادة في الايمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله و
بالنقصان دخل المفرطون النار انتهى اعلم ان سند هذا الحديث ضعيف لان في طريقه بكر بن صالح
الرازي وهو ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب وابو عمرو الزبيري وهو مجهول فسقط الاستدلال
به ولو سلم سنده فلا دلالة فيه على اختلاف نفس حقيقة الايمان الا ترى انه قال ولكن بتمام الايمان دخل
المؤمنون الجنة فاشار بذلك الى نفس الحقيقة الايمان التي يترتب عليها النجاة وجعل الناقص
عنها ما يترتب عليه دخول النار فلم يكن ايمانا والا لم يدخل صاحبه النار لقوله تعالى وعد الله المؤمنين

والمؤمنات جنات وجعل الزیادة فی الایمان مما یوجب التفاضل فی الدرجات ولا ریب ان هذه
الزیادة لو ترکت واقتصر المکلف علی ما یحصل به التمام لم یعاقب علی ترك هذه الزیادة ولا یستبعد
التمام موجبا للجنة فکیف یوجب العقاب ترك الزیادة مع ان ما دونه وهو التمام یوجب الجنة و
علی هذا فتکون الزیادة غیر مکلف بها لم تکن داخلة فی اصل حقیقة الایمان لانه مکلف
بالنص والاجماع فتکون من الکمال فظهر بذلك کون هذا الحدیث دلیلا علی عدم قبول حقیقة
الایمان للزیادة لا دلیلا علی قبولها والنقصان وهذا استخراج لطیف لم یسبق الیه وبیان لم یعثر غیرنا علیه
هذا الحدیث لو قطعنا النظر عما ذکرناه وحملناه علی ظاهره لکان معارضا بما سبق من حدیث
جبرئیل للنبی حیث سأله عن الایمان فقال ان تؤمن بالله ورسله والیوم الاخر ای تصدق بذلك
ولو بقی من حقیقته شیء سوی ما ذکره لم یبینه له فدل علی ان حقیقته تتم بما اجاب السائل الی
کل مکلف اما اللغة فلانه المجاب به حین سأله واما الغیره فللتاسی به وطریق الجمع بینهما حمل
ما فی حدیث الجوارح من الزیادة عن ذلك علی مرتبة الکمال کما بیناه سابقا وههنا بحث وهو
ان حقیقة الایمان لما کانت من الامور الاعتباریة للشارع کان تحدیدها انما هو بجعل الشارع
وتقریره لها لا نعلم مقداره وحقیقته الا منه وحیث ان لنا ما وصل الینا من خطاباته تعالی غیر
قاطع فی الدلالة علی تعیین قدر مخصوص من انواع الاعتقادات والاعمال بحیث یشترك الکل فی
التکلیف به من غیر تفاوت بین قوی الادراك وضعیفه بل دلیلنا منها وسنته الدالة علی ذلك للعلم
من تتبع ایات الکتاب العزیز والسنة المطهرة وقد سبق نبذة من ذلك ولا یجوز الاخلال فیما انه
ولا ان یکلف عباده بامر لا یبین لهم مراده تعالی منه لاستحالة تکلیف ما لا یطاق والاخلال باللطف
ورایناه الاکثر ورودا فی کتابه بذلك الامر بالاعتقاد القلبی من غیر تعیین مقدار مخصوص
بقاطع یوقفنا علی اعتباره امکن حینئذ ان یکون مراده منه مطلق الاعتقاد العلمی سواء کان
علم الطمانینة او علم الیقین او حق الیقین او عین الیقین فیکون حقیقة واحدة وهو الاذعان
القلبی والاعتقاد العلمی والتفاوت بالزیادة والنقصان انما هو فی افراد تلك الحقیقة

ومن مشخصاتها فلا یکون داخلا فی الحقیقة المذکورة وما ورد مما ظاهره الاختلاف فی الدلالة علی مراد
الشارع منه یمکن تنزیله علی تفاوت الافراد المذکورة کعلم الطمانینة وعلم الیقین وغیرهما فیکون کل
واحد منهما مراده وکافیا فی امتثال امر الشارع وهذا هو المناسب لسهولة التکلیف واختلاف طبقات
المکلفین فی الادراك کما لا یخفی وبذلك یسهل الخطب فی الحکم بایمان اکثر العوام الذین لا یتیسر
لهم الاتصاف بالعلم الذی لا یقبل تشکیك المشکك فان علم الطمانینة متیسر لکل واحد
وعلی هذا فیکون ما تشعر النفس به من الازدیاد فی التصدیق والاطمینان عند ما تشاهد
من برهان او عیان انما هو انتقال من افراد تلك الحقیقة وتبدل واحد باخر والحقیقة واحدة
لا یقال افراد الحقیقة الواحدة لا تتنافی الاجتماع فی القوة العاقلة فان افراد الانسان والحیوان یصح
اجتماعها فی القوة العاقلة وما نحن فیه لیس کذلك اذ لا یمکن اتصاف النفس بحصول علم الطمانینة
وعلم الیقین فی حالة واحدة لتضادهما ولهذا یزول الاول بحصول الثانی فلا یکون ما ذکرت
افراد حقیقة واحدة بل حقایق لانا نقول لا نسلم ان افراد کل حقیقة یصح اجتماعها فی الحصول عند القوة
العاقلة بل قد لا یصح ذلك لما بینهما من التضاد کما فی البیاض والسواد فانهما فردان لحقیقة واحدة هی
اللون مع عدم صحة اجتماعهما فی محل واحد لا خارجا ولا ذهنا بقی ههنا شیء وهو انه لا ریب فی تحقق
الایمان الشرعی بالتصدیق الجازم الثابت وان اخل المتصف به ببعض الطاعات وقارف بعض
المنهیات عند من یکتفی فی حصول الایمان به ... الجنان واذا کان الامر کذلك فلا معنی للنزاع
عند هؤلاء فی ان حقیقة الایمان هل تقبل الزیادة والنقصان اذ لو قبلت شیئا منهما لم تکن واحدة
بل متعددة لان القابل غیر المقبول والعارض غیر المعروض فان دخل الزاید فی مفهوم الحقیقة
بحیث صار ذاتیا لها تعددت وتبدلت وکذا الناقص اذا خرج منها فلا تکون واحدة وقد فرضناها
کذلك هف وان لم یدخل ولم یخرج شیء منها کانت واحدة من غیر نقصان وزیادة فیها بل هما
راجعان الی الکمال وعدمه وحینئذ فینتفی محل النزاع هل یقبل کمالها الزیادة والنقصان و
الاخیر انه هذا مما لا یختلف علی صحته اثنان وقد ذکر بعض العلماء ان هذا النزاع انما ینبغی

على قول من جعل الطاعات من الايمان واقول الذي يقتضيه النظر انه لا يمشي على قولهم ايضاً و
ذلك لان ما اعتبروه في الايمان من الطاعات اما ان يريدوا به توقف حصول الايمان على جميع
ما اعتبروه او على بعضه في الجملة وعلى الاول يلزم كون حقيقته واحدة فاذا ترك فرضاً من تلك
الطاعات يخرج عن الايمان وعلى الثاني يلزم كون ما يتحقق به الايمان من تلك الطاعات داخلاً
في حقيقته وما زاد عليه خارجاً فتكون واحدة على التقديرين فلا يقبل الزيادة والنقصان الا في
الكمال على جميع الاقوال **البحث الثاني** في بيان حقيقة الكفر نعوذ بالله منه عرفه جماعة بانه
عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمناً سواء كان ذلك للعدم بضد او بلا ضد فبالضد كان
يعتقد عدم الاصول التي يعرفها يتحقق الايمان او عدم شيء منها وبغير الضد كالخالي من الاعتقادين
اي اعتقاد ما به يتحقق الايمان واعتقاد عدمه وذلك كالشاك او الخالي بالكلية كالذي لم يقرع
سمعه شيء من الامور التي يتحقق الايمان بها ويمكن ادخال الشاك في القسم الاول اذ الضد يخطر
ببالهما الا ان الضد شاكاً واعترض بان الكفر قد يتحقق مع التصديق بالاصول المعتبرة في
الايمان كما اذا القى انسان المصحف في القاذورات عامداً او وطئه كذلك او ترك الاقرار باللسان
جحداً وح فينتقض حد الايمان منعاً وحد الكفر جمعاً واجيب تارة بانا لا نسلم بقاء التصديق في شيء من
ذلك ولو سلمنا بقاؤه حالة وقوع ذلك لكن يجوز ان يكون الشارع جعل وقوع شيء من ذلك
علامة وامارة على تكذيب فاعل ذلك وعدم تصديقه فيحكم بكفره عند وروده وذلك منه وهذا
كما جعل الاقرار باللسان علامة على الحكم بالايمان مع انه قد يكون كافراً في نفس الامر وتارة
بانه يجوز ان يكون الشارع حكم بكفره ظاهراً عند صدور شيء من ذلك حسماً لمادة جرأة
للمكلفين على انتهاك حرماته وتعدي حدوده وان كان التصديق في نفس الامر حاصلاً
وغاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخص واحد مؤمناً وكافراً وهذا لا محذور فيه لانا
نحكم بكفره ظاهراً وامكان ايمانه باطناً فالموضوع مختلف فلم يتحقق اجتماع المتقابلين ليكون
محالاً ونظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الاقرار على الايمان فيحكم به مع جواز كونه كافراً في

نفس الامر واقول ايضاً النقض المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر وذلك لانه قد تبين ان العدم
المأخوذ فيه اعم من ان يكون بالضد او غيره وما ذكر من موارد النقض داخل في غير الضد كما لا يخفى
وح فجامعيته سالمة عن النقض على الموارد المذكورة والناقض والمجيب غفلا عن ذلك ويمكن الجواب
عن مانعية تعريف الايمان ايضاً بان نقول من عرف الايمان بالتصديق المذكور جعل عدم الاتيان
بشيء من موارد النقض شرطاً في اعتبار ذلك التصديق شرعاً وتحقق حقيقة الايمان والحاصل انا
لما وجدنا الشارع حكم بايمان المصدق وحكم بكفر من ارتكب شيئاً من الامور المذكورة مطلقاً
علمنا ان ذلك التصديق انما يعتبر في نظر الشارع اذا كان مجرداً عن ارتكاب شيء من موارد النقض
وامثالها الموجبة للكفر فكان عدم الامور المذكورة شرطاً في حصول الايمان ولا ريب ان المشروط
عدم عند عدم شرطه وشروط المعرف التي يتوقف عليها وجود ماهيته ملحوظة في التعريف وان
لم يصرح بها فيه للعلم باعتبارها عقلاً لما تقرر في بداهة العقول انه بدون العلة لا يوجب المعلول و
الشرط من اجزاء العلة كما هو مقرر في محله والكل لا يوجد بدون جزئه وهذا الجواب مما الهمنا الله
فلم نجد ها لغيرنا بل هي من هبات الواهب تعالى وتقدس ولم نعلم لذلك مثلاً وان لم
نكن له اهلاً وقال الغزالي الكفر هو التكذيب بما التصديق به ايمان وقال بعض اصحاب الاشعري ان
الكفر هو الجحد ورد بما فسر الجحد بالجهل ويرد على تعريف الغزالي ما سبق ورده على غيره والجواب الجواب
ويرد عليه زيادة ان عدم التصديق اعم من التكذيب هو موجب للكفر ايضاً كما تقدم في الشاك
والخالي الذهن فلم يكن التعريف جامعاً واعتذر الفخر الرازي عنه بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه
واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه وهذا ليس بشيء اذ لا ريب في تحقق الواسطة بين التصديق
والتكذيب وان لم يتحقق بين الصدق والكذب على المذهب الحق فان الشاك لا يقال له مكذب و
لئن سلم الاطلاق عليه فالخالي لا يطلق عليه اصلاً فان التزم صحة الاطلاق مجازاً لزم ارتكاب المجاز
في التعريف وقد منع منه خصوصاً مع عدم القرينة كما هنا ويرد على ولد البعض كما ورد على
الغزالي ثم فسر الجحد بانه الانكار باللسان مع الاعتراف بالقلب كما هو المتعارف في معناه كان

نقض من عرفه الغزالى لان التكذيب بالقلب كما قد يكون باللسان فيرد عليه زيادة النقض عن
صدقه بلسانه وانكر بقلبه فانه كافر مع علم صدق التعريف عليه فلا يكون التعريف جامعا
وبالزيادة المذكورة قد يكون قد جامعية وان فسر بطلق الانكار كان قريبا من تعريف
الغزالى فيرد عليه ما يرد عليه فقط وان فسر بالجهل فمع كونه لا يتبع عن جهل يرد عليه الحكم بايمان
من كذب بلسانه دون قلبه مع انه محكوم بكفره لكن لا يرد عليه جميع النقوض السابقة **البحث الثانى**
فى ان المؤمن بعد اتصافه بالايمان الحقيقى فى نفس الامر هل يمكن ان يكفر ام لا ولا خلاف فى انه لا
يمكن ما دام الوصف وانما النزاع فى امكان زواله بضده او غيره فذهب اكثر الاصوليين الى جواز
ذلك بل الى وقوعه وقد يستدل لزوال الضد بطريان ضده او مثله على القول بعدم اجتماع الامثال
انه ممكن لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا يقال يمنع عدم لزوم المحال فانه من فرض وقوعه ذلك
لان زوال الضد بطريان الاخر يلزم منه الترجيح من غير مرجح بل ترجيح المرجوح لان الضد الموجود
راجح الوجود لوجوده والمعدوم مرجوح فكيف يترجح على الراجح وكلاهما محال وكذا الحكم فى
الامثال لانا نقول المرجح موجود وهو الفاعل المختار القادر على الايجاد والاعدام حتى فى الحقائق
الوجودية فكيف بالحقائق الاعتبارية ولا ريب ان الايمان والكفر حقيقتان اعتباريتان لان الشارع
اعتبر الاتصاف بالايمان عند حصول عقائد مخصوصة وانتفائه عند انتفائها وكلاهما مقدور
للمعتقد وظاهر كثير من الايات الكريمة دل عليه كقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا
كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم بعد ايمانكم كافرين
ذهب بعضهم الى عدم جواز زوال الايمان الحقيقى بضد او غيره ونسب ذلك الى السيد المرتضى رضى الله عنه
عنه مستدلا بان ثواب الايمان دائم وعقاب الكفر دائم والاحباط والموافاة عنده باطلان اما
الاحباط فلاستلزامه ان يكون الجامع بين الاحسان والاساءة بمنزلة من لم يفعلهما مع تساويهما
او بمنزلة من لم يحسن ان زادت الاساءة او بمنزلة من لم يسئ مع العكس واللازم بقسميه باطل قطعا
فالملزوم مثله واما الموافاة فليست عنده شرطا فى استحقاق الثواب بالايمان لان وجوه الافعال



وشروطها التى يستحق بها ما يستحق لا يجوز ان يكون منفصلة عنها ولا متاخرة عن وقت حدوثها
والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الايمان فلا يكون وجها ولا شرطا فى استحقاق الثواب
لا يقال الثواب انما يستحقه العبد على الفعل كما هو مذهب العدلية والايمان ليس فعلا للعبد
والا لما صح الشكر عليه لكن الثانى باطل اذ الامة مجتمعة على وجوب شكر الله تعالى على نعمة
الايمان فيكون الايمان من فعل الله تعالى اذ لا شكر على فعل غيره واذا لم يكن من فعل
العبد فلا يستحق عليه ثوابا فلا يتم دليله على انه لا يتعقبه كفر لان مبناه على استحقاق الثواب
على الايمان لانا نقول بل هو من فعل العبد ونلتزم عدم صحة الشكر عليه ونمنع بطلانه
وقولك فى اثباته الامة مجتمعة الخ قلنا الشكر انما هو على مقدمات الايمان وهى تمكين العبد
من فعله واقداره عليه وتوفيقه على تحصيل اسبابه وتوفيقه لذلك لا على نفس الايمان الذى هو
فعل العبد فان ادعى الاجماع على ذلك سلمناه ولا يضرنا وان ادعى الاجماع على غيره منعناه فلا
ينفعهم والاعتراض عليه رحمه الله على وجوه احدها توجيه المنع الى المقدمة القائلة بان الموافاة
ليست شرطا فى استحقاق الثواب بدما ذكره فى اثباتها من ان وجوه الافعال وشروطها التى يستحق
بها ما يستحق لا يجوز ان يكون منفصلة عنها والموافاة منفصلة عن وقت الحال فلا يكون
وجها ولا شرطا لا دليل له على ذلك بل ان دل فانما يدل على ان الموافاة ليست من وجوه الافعال
لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون شرطا لاستحقاق الثواب فلم لا يجوز ان يكون استحقاق الثواب
مشروطا بوجوه الافعال مع الموافاة ثم لا بد لنفى ذلك من دليل ثانيها ان الايات الكريمة التى
مر بعضها فانها تدل على امكان عروض الكفر بعد الايمان بل بعضها على وقوعه واجاب السيد
عن ذلك بان المراد والله اعلم من وصفهم بالايمان الايمان الظاهر دون القلبى ووقوع
مثله كثير فى القران العزيز كقوله تعالى قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وحيث امكن
صحة هذا الاطلاق ولو مجازا سقط الاستدلال بها ثالثها ان الشارع جعل للمرتد احكاما
خاصة به لا يشاركه فيها الكافر الاصلى كما هو مذكور فى كتب الفروع وهذا امر لا يمكن دفعه

ولا مدخل للطعن فيه فان الكتاب العزيز والسنة المطهرة ناطقان بذلك والاجماع واقع عليه كذلك ولا ريب ان الارتداد هو الكفر المتعقب للايمان كما دل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية فقد دل ما ذكرناه على ان المؤمن يمكن ان يكفر اقول للسيد ره ان يجيب عن ذلك بان ما ذكر انما يدل على من اتصف في ظاهر الشرع بالارتداد فحكمه كذا وكذا ولا يدل انه صار مرتدا بذلك في نفس الامر فلعله كان كافرا في الاصل وحكمنا بايمانه ظاهرا للاقرار بما يوجب الايمان مع بقائه على كفره عند الله تعالى وبفعله ما يوجب الارتداد ظاهرا حكمنا بارتداده او كان مؤمنا في الاصل وهو باق على ايمانه عند الله تعالى لكن لانتهاك حرمات الشارع وتعديه هذه الحدود العظيمة جعل الشارع الحكم بالارتداد عليه عقوبة له لتنحسم بذلك مادة الاقتحام والتعدي من المكلفين فيتم نظام النواميس الالهية واقول الحق ان المعلومات التي يتحقق الايمان بالعلم بها امور متحققة ثابتة لا تقبل التغير والتبدل اذ لا يخفى ان وحدة الصانع تعالى ووجوده وازليته وابديته وعلمه وقدرته وحياته الى غير ذلك من الصفات امور يستحيل تغيرها وكذا كونه تعالى عدلا لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وكذا النبوة والمعاد فاذا علمها الشخص على وجه اليقين والثبات بحيث صار علمه بها كالعلم بوجود نفسه غير ان الاول نظري والثاني بديهي لكن لما كان النظري انما يصير يقينيا بانتهائه الى البديهي لم يبق فرق بين العلمين فيمتنع تغير ذلك العلم وتبدله كما يمتنع تغير علمه بوجود نفسه والحاصل ان العلم اذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لا يتغير اصلا فمحال تغيره والا لما كان منطبقا فعلم ان ما يحصل لبعض الناس من تغير عقيدة الايمان لم يكن بعد اتصافهم بما ذكرناه من العلم بل كان الحاصل لهم ظنا غالبا بتلك المعلومات لا العلم بها والظن يمكن تبدله وتغيره وان كان المظنون لا يمكن تبدله لان الانطباق غير حاصل الا انه علما ان قلت فيتصور زوال الايمان بعد وجود بعض الافعال الموجبة للكفر كما تقدم وان بقي التصديق اليقيني بالمعارف المذكورة فقد صح ان المؤمن قد يكفر بعد اتصافه بالايمان قلت

لا نم امكان صدور فعل يوجب الكفر ممن اتصف بالعلم المذكور بل صار ذلك الفعل ممتنعا بالغير الذي هو العلم اليقيني وان امكن بالذات وح فصدور بعض الافعال المذكورة انما كان لعدم حصول العلم وبالجملة فكلام علم الهدى ومذهبه هنا رحمه الله في غاية القوة والمتانة بعد تدقيق النظر وتلطيفه بما حررناه ان القائلين بامكان زوال الايمان بعروض الكفر ان ارادوا به امكان زوال العلم بالامور المذكورة فظاهر انه ممتنع بالذات كانقلاب الحقائق وان ارادوا به امكان انتفاء الايمان بعروض شيء من الافعال وان بقي العلم فقد بينا انه ممتنع بالغير فان ارادوا بالامكان على هذا التقدير الامكان الذاتي فلا نزاع لاحد فيه وان ارادوا به عدم الامتناع ولو بالغير فقد تبين منعه وامتناعه وبالجملة فظواهر كثير من الايات الكريمة والسنة المطهرة تدل على امكان طرو الكفر على الايمان وعلى هذا بناء احكام المرتدين وهو مذهب اكثر المسلمين نعم في الاعتبار ما يدل على عدم جواز طروه عليه كما اشرنا اليه ان جعلنا الايمان عبارة عن التصديق مع الاقرار او حكمه لكن الاول هو الارجح في النفس

المقالة الثالثة

في تحقيق امور اخر وفيه مباحث

الاول في بيان حقيقة الاسلام فقيل هو والايمان واحد وقيل يتغايران والظاهر انهم ارادوا الوحدة بحسب الصدق لا في المفهوم ويظهر من كلام جماعة من الاصوليين انهما متحدان بحسب المفهوم ايضا حيث قالوا ان الاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهية الباري تعالى والاذعان باوامره ونواهيه وذلك حقيقة التصديق الذي هو الايمان على ما تقدم واما القائلون بالتغاير صدقا ومفهوما فانهم ارادوا ان الاسلام اعم من الايمان مطلقا وقد اشرنا فيما تقدم في اوائل المقدمة الاولى ان المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره نقل في قواعد العقائد ان الاسلام اعم في الحكم من الايمان لكنه في الحقيقة هو الايمان وهذه عبارته قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان لان من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ثم قال واختلفوا في معناه يعني الايمان فقال بعض السلف وقالت المعتزلة كلهم الايمان اصول خمسة وعد

وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة وعدّها ايضاً وقال اهل السنة هو التصديق بالله على ما تقدّم تفصيله فليراجع اقول ظاهر قوله ره قالوا اي هؤلاء المختلفون في معنى الايمان كما يدل عليه قوله واختلفوا وظاهر هذا الشك يعطي انه لا نزاع في ان حقيقتهما واحدة والمغايرة انما هي في الحكم فقط بمعنى انا قد نحكم على شخص في ظاهر الشرع بكونه مسلماً لاقراره بالشهادتين ولا نحكم عليه بالايمان حتى نعلم من حاله التصديق وما نقلناه من المذهبين الاولين يقتضي وقوع النزاع في الحقيقة والحكم اما اهل المذهب الاول وهم القائلون باتحادهما مطلقاً صدقاً ومفهوماً او صدقاً فقط فانهم صرحوا باتحادهما في الحكم حيث قالوا لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا واما اهل المذهب الثاني وهم القائلون بالتغاير فانهم صرحوا بتغايرهما صدقاً ومفهوماً وحكماً حيث قالوا ان حقيقة الاسلام هي الانقياد والاذعان باظهار الشهادتين سواء اعترف مع ذلك بباقي المعارف ام لا فيكون اعم مفهوماً من الايمان فتبين مما حررناه ان المذاهب في بيان حقيقة الاسلام ثلثة احتج اهل المذهب الاول بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير للاستثناء بمعنى الا وهذا الاستثناء مفرّغ متصل فيكون من الجنس اذ المعنى والله اعلم فما وجدنا فيها بيتاً من بيوت المؤمنين الا بيتاً من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم كما هو مقتضى الاتحاد في الجنس اذ من المعلوم ان المراد من البيت هنا اهله لا الجدران على حد قوله تعالى واسئل القرية وصدق المؤمن على المسلم يقتضي كون الايمان اعم من الاسلام او مساوياً له لكن لا قائل بالاول فتعين الثاني واعترض بان المصحح للاستثناء هو تصادق المستثنى والمستثنى منه في الفرد المخرج لا في كل فرد وهو يتحقق بكون الاسلام اعم كما يتحقق بكونه مساوياً والامر هنا كذلك فانه على تقدير كون الايمان اخص يتصادق المؤمن والمسلم في البيت المخرج الموجود فانه بيت لوط على نبينا وعليه السلام على ان دلالة هذه الاية معارضة بقوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فوصفهم تعالى بالاسلام

حيث جوّز لهم الاخبار عن انفسهم به ونفى عنهم الايمان فدل على تغايرهما واحتج اهل المذهب الثاني على المغايرة بهذه الاية وتقريبها ما تقدم في بيان المعارضة وبما تواتر عن النبي ص والصحابة انهم كانوا يكتفون في الاسلام باظهار الشهادتين ثم بعد ذلك ينبّهون المسلم على بعض المعارف الدينية يتحقق بها الايمان اقول ان الاية الكريمة انما تدل على المغايرة في الجملة وكما يجوز ان يكون بحسب الحقيقة يجوز ان يكون في الحكم دون الحقيقة كما اختاره اهل المذهب الثالث ويؤيد ذلك ان الله تعالى لم يثبت لهم الاسلام صريحاً ولا وصفهم به كما في الاية ولكن اسلمتم كما قال لم تؤمنوا بل الحال الاخبار لهم على مقالتهم فقال تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز ان يكون المراد والله اعلم انكم لم تؤمنوا حتى تدخل المعارف في قلوبكم ولما تدخل لكن ما زعمتموه من الايمان هو اسلام ظاهري يمكن الحكم عليكم به في ظاهر الشرع حيث اقررتم بالسنتكم دون قلوبكم فلكم ان تخبروا عن انفسكم به واما الاسلام الحقيقي فلم يثبت لكم عند الله تعالى كالايمان فلذا لم يخبر عنكم به وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضاً ان قلت ان الاسلام من حقائق الاعتبارية للشارع كالايمان فلا يعلم الا منه وحينئذ فلم اذن لهم في ان يخبروا عن انفسهم بانهم اسلموا مع ان الايمان لم يكن دخل قلوبهم كما دل عليه آخر الاية فدل على انه لم يكن له حقيقة وراء ذلك عند الشارع والا لما جوّز لهم ذلك الاخبار واحتمال المجاز يكفي لانه متواطئ او مشكك حيث بيّنا ان مفهومه هو الانقياد والاذعان بالشهادتين سواء اقترن بالمعارف ام لا فيكون اسلام الاعراب فرداً منه قلت لا ريب انه لو علم تصديق من اقر بالشهادتين لم يعتبر ذلك الاقرار شرعاً ولم يحكم باسلام فاعله لا شرعاً بكونه مستهزئاً او مشككاً وانما حكم الشارع باسلامه ظاهراً في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسانه بالتستر اليه تسهيلاً ودفعاً للحرج عنا حيث لا يعلم السرائر الا هو ولذا اعتد تعالى فالمسلم من طابق قلبه لسانه كما قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام مع ان الدين لا يكون الا مع الاخلاص لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى قوله تعالى وذلك دين القيمة فالاسلام لا يكون الا مع الاخلاص ايضاً بقرينة انه ذكر الاسلام معرفاً وذلك يفيد حصر الاسلام في الدين الخالص فكان المعنى والله اعلم لا اسلام الا هو دين عند الله

تعالى كما يقوله بالعالم اي لا غيره والفرق ظاهر بين ان يقال الدين المخلص اسلم له او هو الاسلام
كما قررناه فعلم ان الاسلام اللساني ليس داخلا في حقيقة الاسلام عند الله تعالى والكلام انما هو
فيما يعد اسلاما وايمانا عند الشارع لا عندنا بحيث لا يجتمع مع ضده الذي هو الكفر في موضع واحد
في زمان واحد والاقرار باللسان دون القلب يجامع مع الكفر فلا يكون اسلاما حقيقة ولعل
هذا هو السر في احالة الاخبار بالاسلام على قول الاعراب دون قوله تعالى كما اشرنا اليه سابقا
ان قلت اذا لم يكن اسلام الاعراب اسلاما عند الله تعالى كان مغريا لهم بالكذب حيث امرهم بان يخبروا
عن انفسهم بالاسلام فقال قولوا اسلمنا وهو محال عليه تعالى قلت انما امرهم امر ارشاد بان
يخبروا بالاسلام الظاهري وهو ياسره في الظاهر فلم يكن مغريا لهم بالكذب حيث لم يامرهم بان يخبروا
بانهم مسلمون عند الله بالاسلام مطلقا وقد تقدم ما يصلح دليلا لما ادعيناه من التخصيص
على انه يمكن ان يقال ان الله سبحانه وتعالى لم يامرهم بالاخبار اصلا لا ظاهرا ولا غيره بل امر نبيه
ان يامرهم حيث قال لهم قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اي ولكن قل لهم قولوا اسلمنا فالامر لهم
بقول اسلمنا انما هو من النبي لا من الله تعالى لما تقرر في الاصول من ان الامر بالامر بالشيء
ليس امرا بذلك الشيء واحتج اهل المذهب الثالث على كل من جزئي مدعاهم اما على ان الاسلام
اعم في الحكم فبآية الاعراب المتقدمة والتقريب ما تقدم لكن لا يرد عليهم شيء مما اوردناه على استدلال
اهل المذهب الثاني بها لانهم يدعون دلالتها على مغايرة الاسلام للايمان حقيقة وهؤلاء يدعون
المغايرة في الحكم ظاهرا دون الحقيقة بل ما ذكرناه من الايرادات يحقق استدلال هؤلاء بها لانهم
يدعونه كما لا يخفى على من احاط بما ذكرناه في بيان معنى هذه الآية مما من به الواهب الكريم ان قلت
ان الشارع حكم بايمان من اقر بالمعارف الاصولية ظاهرا وان كان في نفس الامر غير معتقد لذلك
اذا لم يطلع عليه على حد ما ذكرتم في الاسلام فكما ان الايمان والاسلام الاعتقاديين متحدان
فكذا الظاهريان فاوجه عموم الاسلام في الحكم وما معناه قلنا الاسلام يكفي في الحكم به ظاهرا
الاقرار بالشهادتين مع عدم علم الاستهزاء والشك من المقر بخلاف الايمان فانه لا يكفي في الحكم به

ظاهرا مع ذلك من الاعتراف بانه يعتقد الاصول الخمسة مع اقراره بها او يقتصر على الاقرار بها
مع علمنا منه بما ينافي ذلك من استهزاء او شك فهو اخص حكما من الاسلام وهذا الذي ذكرناه
يشهد به كثير من الاحاديث وحكم علماء الامامية ايضا باسلام اهل الخلاف وعدم ايمانهم يؤيد
ما قلناه واما على ان الاسلام في الحقيقة هو الايمان فبقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
الآية والتقريب ما تقدم في بيان استدلال اهل المذهب الاول بها والاعتراض الاعتراض
لكن ما ذكرناه هناك من المعارضة بآية الاعراب لا يرد هنا لانا بينا انها انما تدل على المغايرة في الحكم
وهو لا ينافي الاتحاد في الحقيقة واما هناك فلما كان المدعى الاتحاد مطلقا حكما وحقيقة
امكن المعارضة بها في الجملة وقد تقدم في كلام المحقق الطوسي ره انهم استدلوا على كون حقيقتهما
واحدة بقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان الايمان هو الدين
والدين هو الاسلام فالايمان هو الاسلام اما الكبرى فللآية واما الصغرى فلقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول ممن يبتغيه دينا بالاجماع
فيكون الايمان دينا فيكون هو الاسلام وفيه انه لا يلزم من صحة حمل الاسلام عليه كونهما واحدا
في الحقيقة لجواز كون المحمول اعم ويمكن الجواب بما ذكرناه سابقا من افادة مثل ذلك حصر الاسلام
في الدين لكن يرد على دليل الصغرى ان اللازم منه كون الايمان دينا اما كونه نفس الدين الذي
هو الاسلام فلا لجواز ان يكون جزءا منه او جزئيا له او شرطا كذلك فانه لا ريب ان جزء الشيء او
جزئيه او شرطه مقبول معه وان كان مغايرا له فعلم ان المراد من الغير في الآية الكريمة غير المسه
وايضا يرد عليه ان هذا الدليل انما يستقيم على مذهب من يقول ان الطاعات جزء من الايمان
وذلك لان الظاهر ان الدين المحمول عليه الاسلام هو دين القيمة في قوله تعالى وذلك دين القيمة
والمشار اليه بذلك ما تقدم من الاخلاص في الدين مع اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ثانيهما
ان العبادات المعتبرة شرعا هي الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اما الاولى
فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين

عند الله الاسلام واما الثالثة فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية وقد تقدم بيان ذلك و
يرد عليه جميع ما يرد على الوجه الاول ويزيد عليه ان النتيجة كون العبادات هى الايمان والمدعى
كون الاسلام هو الايمان او عكسه فلا ينطبق على المدعى ولو سلم استلزامه المدعى لا يقتضى
المقدمة الثانية ذلك فلا نفيه المقدمات مستند كذا ذ يكفى ان يقال الاسلام هو الايمان لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام الاية اوّل قد عرفت ان هذا الاستدلال بوجهيه انما يستقيم على مذهب
من يجعل الطاعات الايمان او جزءه منه فان كان المستدل اليه لا ذلك مع ما يرد عليه وان كان
منهم فمن ساقط الكلام اصلا او رأسا ثم نقول على تقدير تسليم دلالة هذه الايات على اتحادهما
ان الحكم بعموم الاسلام فى الحكم على مذهب من يجعل الطاعات الايمان ظاهر ان الايات دلت
على اتحادهما فى الحقيقة عند الله تعالى فعلى هذا من لم يات بالطاعات او بعضها فلا دين له فلا
اسلام فلا ايمان له عند الله تعالى الا فى الظاهر اذا لم يعرف منه ذلك واما من اكتفى بالتصديق فى
تحقق حقيقة الايمان وجعل الاتيان بالطاعات من تكملات فيلزم عليه بمقتضى هذه الايات ان
سلم بان يكون بين الاسلام والايمان عموم من وجه لتحققهما فى من صدق بالمسائل الاصولية واتى
بالطاعات خالصا وانفراد الاسلام فى من اقر بالشهادتين ظاهرا مع كونه غير مصدق فى قلبه وانفراد
الايمان فى من صدق بقلبه بالمعارف وترك الطاعات غير مستحل فانه لا دين له حيث لم يقم الصلوة
ولا اتى الزكوة كما هو المفروض فلا اسلام له لان الدين عند الله الاسلام وهو فى غاية البعد و
الاستبعاد ولم يذهب احد الى انه قد يكون المكلف مؤمنا ولا يكون مسلما مطلقا ان اعتبر النسبة
بين مطلق الاسلام والايمان حقيقيا او ظاهريا وان اعتبر النسبة بين الحقيقيين فقط اى ما هو
اسلام وايمان عند الله كانا متحدين عند من جعلهما الطاعات وعند من اكتفى بالتصديق يكون
الايمان اعم مطلقا وهو ايضا غريب لم يذهب اليه احد ولا مخلص له عن هذا الالزام الا بالتزامه
اذ بدعى ان تارك الطاعات غير مستحل مسلم ايضا ومتاول للدين فى قوله تعالى وذلك دين القيمة
بالدين الكامل ويكون المراد بالدين فى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الدين الاعظم

الذى لا يتحقق اصل الايمان الا به وح فيكون الاسلام والايمان الحقيقيان متحدين ايضا عنده ويؤيد
ذلك ما ذكره بعضهم من ان الاستدلال بانه لا اخلاص انما يتم باضمار لفظ المذكورة ونحوه قال الاخر
فى قوله تعالى وذلك دين القيمة يرجع الى متعدد وهو العبادة مع الاخلاص فى الدين واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة بل مع جميع الطاعات بناء على انه اكتفى عن ذكرها بذكر الاعظم منها وانها قد ذكرتا
فى قوله تعالى ليعبدوا وذكر اقام الصلوة وايتاء الزكوة لشدة الاعتناء بهما فكان حق الاشارة
ان يكون اولئك ونحوه قطابقا بين الاشارة والمشار اليه ولما كانت الاشارة مفردة ارتكب التأويل
وحيث لا بد من الاضمار فللخصم ان يضمر الاخلاص او العبد بالدليل عليها بقوله مخلصين له الدين
والترجيح لهذه القرينة من المعنى اللغوى للايمان وبعد ذلك فلم يكن فى الاية دلالة على ان الطاعات
الايمان فلم يكن الا وسط فى قولنا عبادة الله تعالى مع الاخلاص واقام الصلوة وايتاء الزكوة كالدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ الاية فالطاعات هى الاسلام والايمان
لانه يقال لا نسلم ان المراد من الدين فى المقدمة الاولى ما اراده منه فى المقدمة الثانية وقد ظهر من هذا
توجيه الاستدلال بهذه الايات على كون الطاعات معتبرة فى حقيقة الايمان وانه لم يبق فيما نحن
فيه من اتحاد الاسلام والايمان لكن لا يخفى انه مناف لما قد بيناه من ان البحث كله على تقدير تسليم
دلالة هذه الايات وما ذكر من التاويل مناف للتسليم المذكور ويمكن الجواب عنه فتامل وههنا
بحث يصلح لتزييف الاستدلال بهذه الايات على المطلبين مطلب كون الطاعات معتبرة فى حقيقة
الايمان ومطلب اتحادهما فى الحقيقة فنقول لو سلمنا ان المراد من الدين فى الايات الثلث واحد
وان الطاعات معتبرة فى اصل حقيقة الاسلام فلا يلزم ان تكون معتبرة فى اصل حقيقة الايمان ولا ان
يكون الاسلام والايمان متحدين حقيقة وذلك لان الاية الكريمة انما دلت على ان من ابتغى اى طلب غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ذلك المطلوب ولم تدل على ان من صدق بما اوجب الشارع عليه لكنه
فعل بعض الطاعات غير مستحل انه طالب غير دين الاسلام اذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة
بينهما فان النفس قد يكون طالبا للطاعة مريدا لها لكنه تركها اهمالا او تقصيرا ولا يخرج بذلك عن ابتغائها

وقد تقدم هذا الاعتراض في المقالة الاولى على دليل القائلين بالاتحاد ان قلت على تقدير تسليم اتحاد معنى الدين في الايات فما يصنع من اكتفى في الايمان بالتصديق فيما اذا صدق شخص بجميع ما امر الله تعالى به ولو اجمالا لكنه لم يفعل بعد شيئا من الطاعات لعدم وجوبها كما لو توقفت على سبب او شرط ولم يحصل او وجد مانع من ذلك فانه يسمى مؤمنا ولا يسمى مسلما لعدم الاتيان بالطاعات التي هي معتبرة في حقيقة الاسلام وكذا الحكم على من وجب عليه وتركها تقصيرا غير مستحل مع كونه مصدقا بجميع ما امر به وبوجوب الطاعات فانه يسمى ح مؤمنا لا مسلما ويلزم الاستحالة المذكور سابقا قلت الامر على ما ذكرت ولا مخلص من هذا الا بالتزام ارتكاب عدم تسليم اتحاد معنى الدين في الايات او التزامه ومنع من استحالته فتامل لما كان حصول التصديق مع ترك الطاعات فردا نادر الوقوع لم تلتفت النفس اليه فلذا لم يتوجهوا الى بيان النسبة بين الاسلام والايمان على تقديره وبالجملة فظواهر الايات تعطي قوة القول بان الايمان والاسلام الحقيقيان يعتبر فيهما الطاعات ويتحقق حصول الايمان في صورة حصول التصديق قبل وجوب الطاعات يفيد قوة القول بان الايمان هو التصديق فقط والطاعات مكملات وههنا كلام في بيان معنى الاسلام صدر عن سيد الاوصياء وابلغ البلغاء امير المؤمنين عليه وعلى محمد والهما الصلوة الله رب العالمين نقله السيد الرضي المرتضى قدس سره في نهج البلاغة فلنوشح المبحث بذكره تيمنا واستظهارا بمعانيه قال عليه السلم لانسبن الاسلام نسبة لم ينسبها احد قبلي الاسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التصديق والتصديق هو الاقرار والاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل اقول البحث عن هذا الكلام يتعلق بامرين الاول ما المراد من هذه النسبة الثاني ما المراد من هذا المنسوب اما الاول فقد ذكر بعض الشارحين ان هذه النسبة بالتعريف اشبه منها بالقياس فعرفنا الاسلام بانه التسليم لله والدخول في طاعته وهو تفسير لفظ بلفظ اعرف منه والتسليم بانه اليقين وهو تعريف بلازم مساو اذ التسليم الحق انما يكون باليقين في نفس صدقه من سلم له واستحقاقه التسليم واليقين بانه التصديق اي التصديق الجازم المطابق

البرهاني فذكر جنسه ونبه بذلك على حده او رسمه هو التصديق بانه الاقرار بالله ورسله وما جاء من البينات وهو تعريف لفظ بلفظ اعرف والاقرار بانه الاداء اي اداء ما اقر به من الطاعات وهو تعريف بخاصة لازمة والاداء بانه العمل وهو تعريف له ببعض خواصه انتهى اقول هذا بناء على على ان المراد من الاسلام المعرف في كلامه ما هو الاسلام حقيقة عند الله تعالى في نفس الامر او الاسلام الكامل عند الله تعالى ايضا والا فلا يخفى ان الاسلام يكفي في تحققه في ظاهر الشرع الاقرار بالشهادتين سواء علم منه التصديق بالله تعالى والدخول في طاعته ام لا كما صرحوا به في تعريف الاسلام في كتب الفروع وغيرها فنعلم ان الحكم بكون تعريف الاسلام بالتسليم لله تعريفا لفظيا انما يتم على المعنى الاول وهو الاسلام في نفس الامر او الكامل ويمكن ان يقال انه تعريف حقيقي وذلك لان الاسلام لغة هو مطلق الانقياد والتسليم فاذا قيد التسليم بكونه لله تعالى و الدخول في طاعته كان بيانا للماهية التي اعتبرها الشارع اسلاما فهو من قبيل ما ذكر جنسه ونبه على حده او رسمه واقول ايضا فجعله الاقرار بالله تعالى تعريف لفظ بلفظ اعرف للتصديق بحيث لا يخفى لان المراد من التصديق المذكور هنا القلبي لا اللساني حيث فسره بانه الجازم المطابق الخ والاقرار المراد منه الاعتراف باللسان اذ هو المتبادر منه وكذا جعله بعضهم قسيما للتصديق في تعريف الايمان حيث قال هو التصديق مع الاقرار وح فيكون بين معنى اللفظين غاية المباينة فكيف يكون تعريف لفظ بلفظ اللهم الا ان يراد من الاقرار بالله ورسله مطلق الانقياد و التسليم بالقلب واللسان على طريق عموم المجاز ولا يخفى ما فيه والذي يظهر لي انه تعريف بلازم عرفي وذلك لان من اذعن بالله ورسله ويقينا بهم لا يكاد ينفك عن اظهار ذلك باللسان فان الطبيعة جبلت على اظهار مضمرات القلوب كما دل عليه قوله عليه السلم ما اضمر احدكم شيئا الا اظهره الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه ولما كان هذا الاقرار هنا مطلوبا للشارع مع كونه في حكم ما هو من مقتضيات الطبيعة نبه على ان التصديق هو الاقرار مع تاكيد طلبه حتى كان التصديق غير مقبول الا به او غير معلوم للناس الا به وكذا اقول في جعله الاداء خاصة للاقرار

فان خاصة الشی لا ینفك عنه و الاداء قد ینفك عن الافراد فان المراد من الاداء هنا عمل
الطاعات و الافراد لا ینفك عنه ثم یمکن الجواب بانه مراد من الافراد الکامل فکانه لا یصیر
کاملا بغیرهما فیرجع الی الاداء الذی هو العمل و اما الثانی فقد علم من هذه التفسیر الثانی حمل ان المنسوب
ای المشروح هو الاسلام الکامل او ما هو اسلام عند الله تعالی بحیث لا یتحقق بدون الاسلام
فی الظاهر و علم ایضا ان هذا الاسلام هو الایمان اما الکامل او ما لا یتحقق حقیقة المطلق الشامل
فی نفس الامر الا به لکن الثانی لا ینطبق الا علی مذهب من قال بان حقیقة الایمان هو تصدیق
بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان و قد عرفت تزییف ذلك فیما تقدم و ان الحق عدم
اعتبار جمیع ذلك فی اصل حقیقة الایمان نعم هو معتبر فی کماله و علی هذا فالمنسوب ان کان
هو الاسلام الکامل کان الایمان و الاسلام الکاملان واحدا و اما الاصلیان فالظاهر اتحادهما
ایضا مع احتمال التفاوت بینهما و ان کان هذا المنسوب بما اعتبره الشارع فی نفس الامر اسلاما
لا غیر لزم کون الایمان اعم من الاسلام و لزم مما تقدم من الاستبعاد فحصل من ذلك ان
الاسلام اما مساو للایمان او اخص و اما اعم منه فلم یظهر لی من ذلك احتمال الا علی وجه بعید
فلیتأمل **المبحث الثانی** فی جواب الزام یرد علی القائلین من الامامیة بعموم الاسلام مع القول بان
الکفر هو عدم الایمان عما من شانه ان یکون مؤمنا اما الالزام فانهم حکموا باسلام من اقر بالشهادتین
فقط غیر ناصب و منکر لما علم منه سواء علم منه عدم التصدیق بامامة الائمة ام لا الا من خرج بدلیل خارج
کالنواصب و الخوارج فالالزام ان هذا الحکم مناف للحکم بان الکفر عدم الایمان عما من شانه و
ایضا فقد عرفت مما تقدم ان التصدیق بامامة الائمة من اصول الایمان عند الطائفة الامامیة کما
هو معلوم من مذهبهم ضرورة و صرح بنقله المحقق الطوسی رحمه الله فیما تقدم و لا ریب
ان انتفاء یعدم بعدم اصله الذی هو جزئه کما نحن فیه فیلزم الحکم بکفر من لم یتحقق له التصدیق
المذکور و ان اقر بالشهادتین و انهما فی ایضا للحکم باسلام من لم یصدق بامامة الائمة علیهم السلام
و هذا الاخیر لا خصوصیة له لورود علی القول بعموم الاسلام و هو وارد علی القائلین بانه لا

من لم یتحقق له التصدیق المذکور مع قطع النظر عن کونهم قائلین بعموم الاسلام او مساواته للایمان
و اما الجواب فبالمنع من المنافاة بین الحکمین و ذلك لانا نحکم بان من لم یتحقق له التصدیق المذکور
کافر فی نفس الامر و الحکم باسلامه انما هو فی الظاهر فموضوع الحکمین مختلف فلا منافاة ان قلت
ما ذکرت لا یدفع المنافاة لان العلم بکفر احد فی نفس الامر ینافی الحکم باسلامه فی نفس الامر و فی
الظاهر ایضا و هو ظاهر و حاصله ان الموجب لحکمنا بکفره هو علمنا بانه لم یعتقد ما یتوقف حصول
الایمان علی اعتقاده و هذا العلم باق ما دام لم یعتقد فالحکم بکفره باق باطنا و ظاهرا فلم یتحقق
اختلاف الموضوع فی الحکم باسلامه فی الظاهر قلت المراد بالحکم باسلامه ظاهرا صحة ترتب کثیر من
الاحکام الشرعیة علی ذلك و الحاصل ان الشارع جعل الاقرار بالشهادتین علامة علی صحة اجراء
اکثر الاحکام الشرعیة علی المقر کحل مناکحته و الحکم بطهارته و حقن دمه و ماله و غیر ذلك من
الاحکام المذکورة فی کتب الفروع و کان الحکمة فی ذلك هو التخفیف عن المؤمنین لمسیس الحاجة
الی مخالطتهم فی اکثر الازمنة و الامکنة و استمالة الکافر الی الاسلام فانه اذا اکتفی فی اجراء احکام
المسلمین علیه ظاهرا بمجرد اقراره الظاهری ازداد ثباته و رغبته فی الاسلام ثم یترقی فی ذلك الی
ان یتحقق له الاسلام باطنا ایضا و انت خبیر بان هذا الجواب انما یستقیم علی مذهب القائلین بعموم
صدقا و هذا وجه اخر لترجیح القول بالعموم فی الحکم و قد ظهر مما حررناه ان المراد من کون الکفر
عدم الایمان عما من شانه ان الکفر فی نفس الامر عدم الایمان و الاسلام فیه و الکفر فی الظاهر
عدم الایمان و الاسلام فیه و حینئذ فلا یلزم من الحکم بان الکفر عدم الایمان ثم عدم صحة الحکم بالاسلام
ظاهرا علی من حکم بکفره علی بعض التقادیر و هو ما اذا کان محکوما بکفره ظاهرا و اعلم ان جمعا
من العلماء الامامیة حکموا بکفر اهل الخلاف و الاکثر علی الحکم باسلامهم فان ارادوا بذلك
کونهم کافرین فی نفس الامر لا فی الظاهر فالظاهر ان النزاع لفظی اذ القائلون باسلامهم یریدون
ما ذکرناه من الحکم بصحة جریان اکثر احکام المسلمین علیهم فی الظاهر لا انهم مسلمون فی نفس
الامر و لذا نقلوا الاجماع علی دخولهم النار و ان ارادوا بذلك کونهم کافرین باطنا و ظاهرا

خلودهم

فهو محكوم به دليل عليه بل الدليل قائم على اسلامه بحسب الظاهر كقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفيه تتمة سنذكرها من ذلك المبحث الثالث في ان الانسان في زمان مهلة النظر اذا اراد ان يعرف الله تعالى بان المعارف الخمسة نظرية هل هو كافر او مؤمن جزم السيد الشريف المرتضى رضي الله عنه بكفره واستشكل بعضهم والظاهر ان محل النزاع فيمن لم يسبق منه اعتقاد ما يوجب الكفر فانه في زمان طلب الحق بالنظر فيه مع بقاء ذلك الاعتقاد لا ريب في كفره بل النزاع فيمن هو في اول مراتب التكليف اذا وجه نفسه للنظر في تحقيق الحق ليعتقده ولم يكن معتقد الكافر الكفر لكنه رجع عنه الى الشك بسبب نظره في تحقيق الحق ولما يترجح عنده الحق فهذان هل هما كافران مدة النظر ام لا اقول من تعريف الكفر بانه عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا يلزم الحكم بكفرهما حالة النظر لصدق عدم الايمان عليهما في تلك الحالة وهذا مشكل جدا لانه يقتضي الحكم كل احد اول كمال عقله الذي هو اول وقت التكليف بالمعرفة لانه اول وقته ان النظر اذ النظر فيه لا عبرة به ويقتضي ان يكون من ادركه الموت في تلك الحالة مخلدا في جهنم ولا يخفى بعد ذلك عن حكمة الله تعالى وعدله ولزوم اما تكليفه ما لا يطاق ان عذبه على ترك الايمان حيث لم يمض له وقت يمكن تحصيله فيه قبل الموت كما هو المفروض او الظلم الصرف ان لم يكن يعذبه على ذلك تعالى الله عن ذلك فانه لم يسبق له اعتقاد ما يوجب الكفر كما هو المفروض ايضا ليكون التعذيب عليه ويلزم من ذلك القدح في صحة تعريف الكفر بذلك اللهم الا ان يقال ان مثل هذا النوع من الكفر لا يعذب صاحبه لكن لا يلزم منه القدح في الاجماع على ان كل كافر مخلد في النار وليس بعيدا التزام ذلك وان يكون المراد من الكافر المخلد من كان كفره عن اعتقاد فيكون الاجماع مخصوصا بمن عدا الاول ان قلت انه لم يكن هذا الشخص من اهل النار يلزم ان يكون من اهل الجنة اذ لا واسطة بينهما في الاخرة على المذهب الحق فيلزم ان يخلد في الجنة من لا ايمان له اصلا كما هو المفروض وهو مخالف لما انعقد عليه الاجماع من ان غير المؤمن لا يدخل الجنة قلت يجوز ان يكون ادخاله الجنة تفضلا من الله تعالى كالاطفال فيكون الاجماع مخصوصا عن كان فاقد الايمان

مضت عليه مدة كان يمكنه تحصيله فيها فقصر واقول ايضا الذي يقتضيه النظر ان هذا الشخص لا يحكم عليه بكفر ولا بايمان في زمان النظر حقيقة بل يبقى كالاطفال فانه لم يتحقق له التكليف التام ليخرج عن حكم الاطفال فهو باق على ذلك الى ان يمضي عليه زمان يمكن فيه النظر الواصل الى العلم لكن هذا لا يتم فيمن لم يسبق له كفر بل هو في اول بلوغه اما من سبق له اعتقاد الكفر ثم رجع عنه الى الشك فيتم فيه اما الخاتمة ففيها مباحث مهمة الاول في تعيين زمان التكليف بالمعارف الالهية اعلم ان المتكلمين حددوا وقت التكليف بالمعرفة بالتمكن من العلم بالمسائل الاصولية حيث قالوا في باب التكليف ان المكلف يشترط كونه قادرا على ما كلف به مميزا بينه وبين غيره متمكنا من العلم بما كلف به اذ التكليف بدون ذلك محال والظاهر ان هذا لا يتوقف على تحقق البلوغ الشرعي باحد العلامات المذكورة في كتب الفروع بل قد يكون قبل ذلك بسنين او بعده كذلك بحسب مراتب الادراك قوة وضعفا وذكر بعض فقهائنا ان وقت التكليف بالمعارف الالهية هو وقت التكليف بالاعمال الشرعية لانه يجب ولا بعد تحقق البلوغ والعقل المسارعة الى تحصيل المعارف قبل الاتيان بالاعمال اقول هذا غير جيد لانه يلزم منه ان يكون الاناث اكمل من الذكور لان الانثى تخاطب بالعبادات عند كمال التسع اذا كانت عاقلة فتخاطب بالمعرفة ايضا عند ذلك والصبي لا يكلف عند كمال التسع بالاحتلام ولا بالانبات على ما جرت به العادة فلا يخاطب بالمعرفة وان كان مميزا عاقلا لعدم خطابه بالعبادات فتكون اكمل منه استعدادا للمعارف وهو بعيد عن مدارك العقل والنقل ومن ثم ذهب بعض العلماء الى وجوب المعرفة على من بلغ عشرا عاقلا ونسب ذلك الى الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس سره ولعل هذا الاوفق بما هو الحق من ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لا سمعا لانا لو قلنا ان المعرفة لا تجب الا بعد تحقق البلوغ الشرعي الذي هو مناط وجوب العبادات الشرعية لكنا قد اوجبنا المعرفة بالشرع لا بالعقل لان البلوغ المذكور انما علم من الشرع وليس في العقل ما يدل على ان وجوب المعرفة انما يكون عند البلوغ المذكور فلو وجبت عنده لكان الوجوب معلوما من الشرع

في بيان زمان التكليف بالمعارف

لامن العقل لان العقل انما دل على وجوب المعرفة في الجملة دون تحديد وقته والشرع انما دل
على وجوب المعرفة تحديد وقت الوجوب وهو غير الوجوب فلا يلزم كون الوجوب شرعيا لانا نقول لا نسلم ان في الشرع
ما يدل على تحديد وقت وجوب المعرفة ايضا بل انما دل على تحديد وقت العبادات فقط نعم
دل الشرع على تقدم المعرفة على العبادات في الجملة وهو اعم من تعيين وقت التقدم فلا يدل عليه
لا يقال لكون العقل يدل على وجوب المعرفة في الجملة من دون اطلاعه على وقت الوجوب اذ لا ريب انه
يلزم من الحكم بوجوبها كونها واجبة في وقت الحكم والحاصل انه لا يمكن العلم بوجوبها الا بعد العلم
بوقت وجوبها فالوقت كما انه ظرف لها فهو ظرف للوجوب ايضا وتوضيحه ان العبد متى لاحظ هذه
النعم عليه وعلم ان هناك منعما انعم بها عليه اوجب على نفسه شكره عليها في ذلك الوقت خوفا من
ان يسلبها اياها لو لم يشكره وحيث انه لم يعرفه بعد يوجب على نفسه النظر في معرفته في ذلك الوقت
ليمكنه شكره فقد علم انه يلزم من وجوب المعرفة بالعقل معرفة وقتها ايضا نعم ما ذكروه انما
يتم على مذهب الاشاعرة حيث ان وجوب المعرفة عندهم سمعي فان قلت قولهم رفع القلم عن الصبي حتى
يبلغ قرينة لانه على تحديد وقت وجوب المعرفة بالبلوغ الشرعي لان رفع القلم كناية عن رفع التكليف
عدم وجوبه عليه الى الغاية المذكورة فقبلها لا يكون مكلفا بشيء سواء كان مما يدل عليه العقل ام لا قلت لا نسلم
دلالته على ذلك بل نقول انما يدل على ان البلوغ الشرعي غاية لرفع التكليف مطلقا وان كان
عقليا فيبقى الدليل الدال على كون التكليف بالمعرفة عقليا سالما عن المعارض فانه يستلزم
تحديد وقت وجوب المعرفة بكمال العقل كما تقدمت الاشارة اليه والحاصل ان عموم رفع القلم
مخصوص بالدليل العقلي وقد عرفت ان العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية بانه قوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وهذا التفسير اختاره المحقق الطوسي ره وجماعة والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان
والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامتها لان العلم انما يتبع العقل عند سلامتها
الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له بالفعل ح وقيل انه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح و

هذا

في بيان مراتب الادراك واقسام العقل

هذا التفسير اختاره القائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وقيل انه العلم ببعض الضروريات
المسمى بالعقل بالملكة واختاره العلامة التفتازاني وقريب من هذا التفسير ما قيل انه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ولنذكر هنا ما حققه العلماء في مراتب الادراك ليتضح
معنى العقل بالملكة اعلم ان العقل كما يطلق على ما هو مناط التكليف كما ذكرناه يطلق ايضا بالاشتراك اللفظي
على ما ليس مناطا فيطلق على الجوهر المقابل للنفس والمراد به الجوهر الممكن المفارق للمادة ذاتا وفعلا ويطلق
على النفس وهي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس مراتبها ايضا وعلى قواها في تلك المراتب كذلك وبيان ذلك ان للنفس
باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي باستفاضتها عنها ما تتكمل به من العلوم قوة تسمى عقلا نظريا
وله اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره كما لا ما تمييز الاختيار قوة اخرى تسمى عقلا
عمليا وله ايضا اربع مراتب على ان هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها في الحقيقة يعود اليها لان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او
بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في
جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا ولا شيء منها مناطا
للتكليف والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة
والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة او
ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل
عقلا مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا وهذه المرتبة اعني العقل بالملكة هي المشار اليها
سابقا في كلام بعضهم بانها العقل الذي هو مناط التكليف اقول هذا القول معقول لمطبوع والتفاسير
السابقة ترجع اليه فان الانسان انما يعرف فيها حسن الحسن وقبح القبيح وكل استعداد للعلوم
انما هو في هذه المرتبة والقريب هو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه

من الفعل

من الفعل دائما الكمال وهو ان تحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا لانه استفيد من
خارج اعني العقل الفعال الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما يفيدها من الكمالات على زعم الحكماء
وعلى ما هو الحق لانه استفيد من المبدأ الاول واهب العقول والنفوس بقدرته واختياره فعلى هذا يكون
العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادا لتحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعدادا
استرجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدركات ما لم تشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة يقتدر بها على الاستحضار متى شاء فيتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول
بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة المدركات مرة اخرى وهكذا فمن نظر
الى التأخر في الحدوث جعل العقل بالفعل مرتبة رابعة ومن نظر الى التقدم في البقاء جعله مرتبة ثالثة واعلم
ان العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك ثم يتصور بالقياس الى جميع المدركات فيقع بان يصير
جميعها حاضرة مشاهدة بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهذا انما يتصور في دار القرار وبعضهم من جوزه
في هذه الدار لاهل النفوس القوية القدسية فكانهم لشدة انقطاعهم عن الشواغل الدنيوية وتجردهم
عن العلائق البدنية وتعلقهم باسباب الوصول الى مشاهدة جمال كبرياء خالق البرية مجردين
انفسهم عن جلابيب ابدانهم فشاهدوا معقولاتها جميعا دائما واما مراتب العقل العملي فاولها تهذيب
الظاهر باستعمال الشرائع النبوية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية بقطع آثار شواغلها
عن التوجه الى عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يحصل له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية عن ملاحظة جلال الله
تعالى وجماله وقصر النظر على كمال الحق لا يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم في جنب علمه
الشامل بل كل وجود وكل كمال وجود انما هو فائض من جناب قدسه وجوده ولا يشتبه عليك ان المرتبة
الرابعة من النظري اعني العقل المستفاد المشاهد لجميع المعقولات فانه ليس كذلك بل الرابعة من العملي اذ
حصلت حصل بسببها مشاهدة جميع المعقولات فهي متقدمة في الحصول على هذا الفرد من العقل
المستفاد واعلم ان هذه المراتب كما انه يحتاج فيها احد المكلفين يتضح به الطريق الى تكميل الايمان ايضا

وخصوصا ذكر مراتب العمل **الثاني** في بيان معنى الدليل الذي يكفي في حصول المعرفة المحققة للايمان
عند من لا يكتفي بالتقليد في المعرفة اعلم ان الدليل بمعنى الدال وهو لغة بمعنى المرشد وهو الناصب
للدليل كالصانع فانه نصب العالم دليلا عليه والذاكر له كالعالم فانه دال بمعنى انه يذكر كون العالم
دليلا على الصانع ويقال لما به الارشاد اي الاطلاع على الصانع تعالى واصطلاحا هو ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهذا يشمل الامارة لانها يتوصل بالنظر فيها الى الظن بمطلوب خبري
كالنظر في تقسيم الرطب في فصل الشتاء فان التأمل فيه يوجب الظن بنزول المطر فيه وقيل انه ما يمكن
التوصل به الى العلم بمطلوب خبري فلا يشمل الامارة وهذان التعريفان للاصوليين وقولهما يمكن
يشمل ما نظر فيه بالفعل واوجب المطلوب وما لم ينظر فيه بعد فالعالم قبل النظر فيه دليل على وجود
الصانع عند الاصوليين دون المنطقيين حيث عرفوه بانه قول من قضايا يكون عنها قول آخر
هذا يشمل الامارة وقيل قول من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر وهذا لا يشمل الامارة فالدليل
عندهم انما يصدق على القضايا الملحوظة بها حالة النظر فيها اي ترتيبها لا انها الحالة التي يكون او يلزم
منها قول آخر ويمكن ان يقال على اعتبار اللزوم لا يصدق الدليل على المقدمات حال ترتيبها لان اللزوم
لا يحصل عنده بل بعده اللهم الا ان يراد باللزوم اللغوي اي الاستتباع ثم ان الذي يكفي اعتباره في
تحقق الايمان من هذه التعاريف هو التعريف الثاني للاصوليين لكن بعد النظر فيما يمكن التوصل
به لا الاول لان ما يفيد الظن بالمعارف الاصولية غير كاف في تحقق الايمان على المذهب الحق ولا
يعتبر في تحققه شيء من تعريف المنطقيين لان العلم بترتيب المقدمات وتفصيلها على الوجه المعتبر
عندهم غير لازم في حصول الايمان بل اللازم من الدليل فيه ما تطمئن به النفس بحيث يستعد بها
ويسكن اليه القلب بحيث يكون ذلك ثابتا مانعا من تطرق الشك والشبهة الى عقيدة المكلف
هذا يتفق كثيرا بملاحظة الدليل اجمالا كما هو الواقع لاكثر الناس نعم يمكن ان يقال ان حصول العلم
عن الدليل لا يكون الا بعد ترتيب المقدمات على الوجه المفصل المعتبر في شرائط الانتاج
وحصوله في النفس وان لم يحصل الشعور بذلك الترتيب ذلك لكن كلما انتقلت به النفس تشعر به

اذ العلم بالعلم غير لازم والحاصل ان الترتيب المذكور طبيعي لكل نفس ناطقة مركوز فيها وهذا معنى ما قالوا من ان الشكل الاول بديهي الانتاج لقربه من الطبع فدل على ان في الطبيعة ترتيبا ولجموعا مما اشرف عليك النفس حصل به العلم وح فالمعتبر في حصول العلم بالدليل ليس الا ما ذكره المنطقيون والخلاف بينهم وبين الاصوليين ليس الا في التسمية لانهم يطلقون الدليل على نفس المحسوس كالعالم واهل المعقول لا يطلقونه الا على نفس المعقول كالقضايا المرتبة مع ان حصول العلم بالفعل على الاصطلاحين يتوقف على ترتيب القضايا المعقولة وما نحن فيه من هذا القبيل فان حصول الايمان بالفعل اعني التصديق بالمعارف الالهية انما يكون بعد الترتيب المذكور نعم قولهم ان الدليل الاجمالي كاف في الايمان لا يخرج عما حققناه من ان الترتيب لا بد منه في النظريات وكانهم ارادوا بالاجمال عدم الشعور بذلك الترتيب او عدم العلم بشرايط الاستدلال لا عدم حصوله في النفس و الثاني هو المعتبر في حصول العلم دون الاول نعم الاول انما يعتبر في المناظرات ودفع المغالطات ورد الشبهة والزام الخصوم ويؤيد ما ذكرناه انك لا تجد في مباحث الدليل وتعريفه اشارة الى انه قد يكون تفصيليا وقد يكون اجماليا وما يوجد في مباحث الايمان من انه يكفي فيه الدليل الجملي فقد بينا المراد منه **الثالث** في بيان المعارف التي تحصل بها الايمان وهي خمسة اصول **الاول** معرفة الله تعالى والمراد بها التصديق الجازم الثابت بانه تعالى موجود ازلا وابدا واجب الوجود لذاته بمعنى ان وجوده تعالى مقتضى ذاته المقدسة من غير افتقار الى علة في ذاته ووجوده فيكون وجوده القديم عين ذاته القديم اذ لو فرض عدم قدم ذاته ووجوده خرج عن كونه واجب الوجود الى ممكن الوجود وقد فرضناه واجب الوجود هف والتصديق بصفات جلاله ونعوت كماله التي هي صفاته الثبوتية وتنزيهه عما لا يليق بكبريائه من صفات مخلوقاته التي يجب اعتقاد سلبها وقد تعقبت عبارات اهل الكلام في تعداد عددها واختلف عباراتهم في اعتبار معدودها فجعلها المحقق الطوسي قدس سره في تجريده ثمانية القدرة والعلم والحيوة والارادة والادراك والكلام والصدق والسرمدية وجعلها بعضهم هذه ولكن اعتبر موضع الادراك السمع والبصر ولم يعتبر الصدق واعتبر البقاء موضع السرمدية

في وجوب المعرفة والتوحيد

ولا يخفى اولوية اعتبار الادراك فانه اعم من السمع والبصر وكانهم ارادوا ان معنى كونه مدركا انه عالم بالمدركات اكتفى عنه بالعلم واما ذكر السمع والبصر فلورودهما في القرآن العزيز والادراك وان ورد كذلك الا انه ورد خاصا بالابصار والغرض جعل صفة عامة واما عدم اعتبار الصدق فلعله للاكتفاء عنه بذكر الكلام فانه يرجع اليه بنوع من الاعتبار وجعلها العلامة قدس سره في كثير من كتبه الكلامية ثمانية ايضا القدرة والعلم والحيوة والارادة والكراهة والادراك وانه قديم ازلي باق ابدي وانه متكلم وانه صادق فزاد اعتبار الكراهة ومن اكتفى بذكر الارادة راى ان الكراهة هي ارادة الترك ولذا عدهما العلامة صفة واحدة وزاد اعتبار القدم والازلية والابدية لانها تفصيل معنى السرمدية والتفصيل اولى من الاجمال خصوصا في مقام تعداد صفات الكمال فان تعداد الثناء باربع صفات ابلغ منه بصفة تجمع معنى الاربع وان علمنا وحدة فلرجوعها الى معنى واحد وهو السرمدية وبالجملة فوجه الاقتصار على هذه الثمانية مع ان صفاته تعالى كثيرة جدا ان الغرض بيان الصفات الذاتية الحقيقية وما عدا المذكورات اما اضافية محضة كالخالق والرازق والحفيظ الى غير ذلك او يرجع الى المذكورات كما لا يخفى على انه يمكن ايضا ارجاع جميع الصفات الى القدرة والعلم فان الارادة والكلام يرجعان الى القدرة وما سواهما الى العلم بل يمكن رد الجميع الى وجوب الوجود وعلى هذا فيمكن ان يقال يكفي في معرفة الله تعالى اعتقاد وجوب وجوده وقدرته وعلمه بل اعتقاد وجوب وجوده وبالجملة فالحق ان صفاته تعالى اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته تعالى الى غيرها ونظرا الى الاثار الصادرة عنه تعالى فانا لما وجدنا فعلا محكما صادرا عنه تعالى اعتبرنا له قدرة كما في الشاهد وهكذا حين وجدنا هناك معلوما اعتبرنا له علما الى غير ذلك لا ان ذاته المقدسة له صفة زائدة عليها والا لزم كونه محلا لغيره ان قامت به وقيام صفته بغيره ان لم تقم به وكلاهما بديهي البطلان او عدم قيامها بشيء بل بنفسها اظهر بطلانا فالكل راجع الى كمال الذات المقدسة وغنائها لكنها لما كانت عقول الخلق متفاوتة في الاستعداد حتى انها لا تدرك كثرة عظيمة مما اطلعت على كثرة صفاته الجميلة كما هو الواقع في الشاهد لوحظ هذه الصفات والاعتبارات ليتوصل بها الخلق الى معرفة خالقهم

على حسب استعدادهم ثم انه قد يكشف عليهم بسببها ما ذكرناه عند الاحاطة بجهاتها وانها ليست الا اعتبارات فلا يجدون في الوجود الا ذاتا واحدة واجبة مقدسة كما اشار اليه علي ع بقوله وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ولا حرج في اختلاف العبارات في تعداد هذه الصفات فان الغرض منها تقريب معرفة الواحد القديم الى افهام اهل التوحيد **الاصل الثاني** التصديق بعدله اي بانه عادل والتصديق بحكمته اي بانه حكيم و المراد بالعدل المنسوب اليه تعالى بحيث صار باعتباره عادلا ما قابل الظلم والجور وبكونه عدلا انه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب الذي اوجبه على نفسه تعالى من الالطاف الخفية الراجعة الى ربوبيته و يترتب على اعتقاد كونه تعالى عدلا لا يفعل القبيح اعتقاد انه لا وضوح فيما يصدر عنا من القبايح مستند الى قدرتنا واختيارنا وايجادنا الفعل بجوامع ارادتنا وان كانت القدرة من فعل الله تعالى فانهما اللذان على الاثر بنفعا علة لما يصدر بواسطتهما ويترتب على علمه اخلاله بالواجب تكليف المكلفين وتكليف المطيعين وارسال الرسل وانزال الكتب مبشرين ومنذرين واما الحكمة فيطلق على ترك القبيح الذي هو الاخلال بالواجب وعلى العلم بحقايق الامور وعلى معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم و افضل العلوم العلم بالله تعالى واجل الاشياء هو الله تعالى والله سبحانه لا يعرف كنه معرفته غيره و جلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم حقا لعلمه اجل الاشياء باجل علم والمراد بالحكمة في باب العدل المعنى الاول لكن داخلة فيه وذكرها في مقابلة العدل حيث يقال عدله وحكمته اما لتجريد العدل عن معنى ترك القبيح او لزيادة توضيح والمعنى الثاني فهي داخلة في العلم وبالمعنى الثالث علم خاص تحته **الاصل الثالث** التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس بعيدا ان يكون التصديق الاجمالي بجميع ما جاء به كافيا في تحقق الايمان وان كان المكلف قادرا على العلم بذلك تفصيلا نعم يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرايع للعمل بها وانما نفصل ما اخبر به من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والصراط والجنة والنار والميزان وتطاير الكتب مما ثبت مجيئه به تواترا فهل

التصديق

التصديق بتفاصيله معتبر في تحقق الايمان صرح باعتباره جمع من العلماء والظاهر ان التصديق اجمالا كاف يعني ان المكلف لو اعتقد حقية كل ما اخبر به بحيث كلما ثبت عنده خبر في منها صدق به تفصيلا كان مؤمنا وان لم يطلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد ويؤيد ذلك ان اكثر الناس في الصدر الاول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل في الاول بل كانوا يطلعون عليها وقتا فوقتا مع الحكم بايمانهم في كل وقت من حين التصديق بالوحدانية والرسالة بل هذا حال اكثر الناس في جميع الاعصار كما هو المشاهد فلو اعتبرناه لزم خروج اكثر اهل الايمان عنه وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم نعم العلم بذلك لا ريب انه من مكملات الايمان وقد يجب العلم به محافظة على صيانة الشريعة عن الشبهات وبناء عن شبه المضلين وادخال ما ليس من الدين فيه فهذا يجب لوجوبه لا لتوقف الايمان عليه هو الظاهر وهل يعتبر في تحقق الايمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الانبياء بمعنى لا نبي بعده وغير ذلك من احكام النبوات وشرايطها يظهر من كلام بعض العلماء ذلك حيث ذكر ان من جهل شيئا من ذلك خرج عن الايمان ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها اجمالا **الاصل الرابع** التصديق بامامة الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم اجمعين وهذا الاصل اعتبره في تحقق الايمان الطائفة المحقة الامامية حتى انه من ضروريات مذهبهم دون غيرهم من المخالفين فانه عندهم من الفروع ثم انه لا ريب في اشتراط التصديق بكونهم ائمة يهدون بالحق وبوجوب الانقياد اليهم في اوامرهم ونواهيهم اذ الغرض من الحكم بامامتهم ذلك فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس كما دلت عليه الادلة العقلية والنقلية والتصديق بكونهم منصوصا عليهم من الله تعالى ورسوله وانهم حافظون للشرع عالمون بما فيه صلاح اهل الشريعة من امور معاشهم ومعادهم وان علمهم ليس عن رأي واجتهاد بل عن يقين تلقوه عمن لا ينطق عن الهوى خلفا عن سلف بانفس قوية قدسية او بعضها لدنية من لدن حكيم خبير وغير ذلك مما يفيد اليقين كما ورد في الحديث انهم عليهم السلام محدثون اي يحدثهم ملك يحدثهم بجميع ما يحتاجون او يرجع اليهم فيه وانهم يحصل لهم نكت في القلوب بذلك على حد التفسير

الحديث

للحديث ولانه لا يصح خلو العصر عن امام منهم والا لساخت الارض باهلها وان الدنيا تتم بتمامهم
ولا يصح الزيادة عليهم وان خاتمهم المهدي صاحب الزمان ع وانه حي الى ان يأذن الله تعالى
لدواعيه والادعية للفرقة الناجية بالفرج بظهوره ع كثيرة فهل يعتبر في تحقق الايمان ام يكفي
اعتقاد امامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة فيه الوجهان السابقان في النبوة ويمكن ترجيح
الاول بان ما دل على ثبوت امامتهم دل على جميع ما ذكر خصوصا العصمة لثبوتها بالعقل والنقل
وليس ببعيد الاكتفاء بالاخير على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في احاديثهم عليهم السلام
فان كثيرا منهم كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم بل كانوا يعتقدون انهم علماء ابرار يعرف
ذلك من تتبع سيرهم واحاديثهم وفي كتاب ابي عمرو الكشي رحمه الله جملة مطلعة على ذلك مع ان المعلوم من
سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء انهم كانوا حاكمين بايمانهم بل عدالتهم وهل يكفي في كل شخص اعتقاد
امامة من مضى منهم ع الى امام زمانه وان لم يعتقد امامة الائمة الباقين الذين وجدوا وانتقلت
الامامة اليهم بعد انقراضه الظاهر ذلك ايضا وفي كثير من كتب الاحاديث والرجال ما يشعر بذلك
فليطلب منها والدليل انما يدل على وجوب اعتقاد امامة الاثني عشر بالنظر الى من تأخر زمانه عن
تمام عددهم ع فلينا امل كيف وقد كانوا في كل زمان مختفين مستترين ملتزمين بالتقية
في اكثر اوقاتهم لا يستطيعون اخبار خواصهم بامامتهم فضلا عن غيرهم يشهد بذلك كتب الرجال و
الاحاديث ايضا وح فلا بد من الاكتفاء بما ذكرناه والا لزم خروج اكثر شيعتهم عن الايمان وهو
باطل واعلم ان من مشاهير الاحاديث بين العامة والخاصة وقد اوردته العامة في كتب اصولهم
وفروعهم انه من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية فنحن بحمد الله نعرف امام
زماننا في كل وقت فلم يمت احد من الامامية ميتة جاهلية بخلاف غيرنا من اهل الخلاف فانهم لو سئلوا
عن امام زمانهم لسكتوا ولم يجدوا الى الجواب سبيلا وتشتت كلمتهم في ذلك فقائل بان امامهم
القران العزيز وهو لا يصح عليهم بان القران العزيز قد نطق بان الامام والمطاع غيره حيث قال الله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو سلم لهم ذلك للزمهم اجتماع امامين

في زمان واحد وهو باطل بالاجماع منا ومنهم كما صرحوا به في كتب اصولهم وذلك لان القران
العزيز منذ رحلة النبي ص من الدنيا وقد حكموا بامامة الاربعة الخلفاء في وقت وجود القران
العزيز فيلزم ما ذكرناه وقائل ان الامويين والعباسيين كانوا ائمة بعد الخلفاء الاربعة
الماضين ثم استشكل هذا القائل الامر بعد دولة المذكورين خصوصا من لا يعرف امام زمانه
فان قالوا ان الاية الكريمة دلت على ان كل ذي امر يجب طاعته واولوا الامر من الملوك موجودون
في كل زمان فيكون الامام او من يقوم مقامه متحققا قلنا لهم اولا انكم اجمعتم على عدم جواز
تعدد الامام في عصر واحد فمن يكون منهم اماما ولا يمكنهم الجواب باختيار واحد لانا نجد الامة
مختلفة باختلافهم فان اهل كل مملكة يطيعون مليكهم مع اختلافهم وتلك الملوك فيلزم اجتماع
الامة على الخطاء وهو عدم نصب امام مطاع في الكل وهو باطل لان الامة معصومة بالاجماع
منهم ومنا بدخول المعصوم عندنا ولا يرد مثل ذلك علينا لان الامامة عندنا بنص الله تعالى ورسوله
وقد حصل لا بنصب الرعية والامام عندنا موجود في كل زمان وانما غاب عنا خوفا وحكمة يحصل
ببركاته وانواره لم تنقطع عن شيعته في وقت من الاوقات وان لم يشاهده اكثرهم فان الغرض من
الامامة الاول لا الثاني وثانيا بان ما ذكرتم من الملوك ظلمة جائرون لا يقومون بصلاح الرعية
في الدنيا فضلا عن الدين وقد قال تعالى عز من قائل لا ينال عهدي الظالمين اي لا ينال الظالمين
والامامة من اعظم الولايات وبالجملة فقد شهد هؤلاء الجماعة على انفسهم بان ميتتهم جاهلية وكفى
به ضلالة وسوء عقبى نعوذ بالله من الزيغ واتباع الهوى وحيث انجر البحث الى هنا فلنبسط بعض القول في
الامامة اعلم ان اهل السنة اوجبوا الامامة كالامامية لكنهم حكموا بان وجوبها على الامة سمعي
لا عقلي وحكم المعتزلة والزيدية بان وجوبها على الامة عقلي لا سمعي وحكم الامامية بان تعيين
الامام واجب على الله تعالى لانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما انها لطف فلان الناس
اذا كان لهم رئيس حاكم يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا معه الى الصلاح اقرب
ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف سوى ذلك واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلان غرضه

الذي هو اطاعة العباد لا يحصل الا به فلو لم يخلق اللطف فيهم ولم لكان ناقضا لغرضه ونقض
الغرض عبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واختصاص هذا اللطف في الرئيس العام معلوم
للعقلاء ويعينه عليه الوقوع فانا نجد انه متى تكثرت الرؤساء في عصر كثر الفساد واذا اهمل الناس
في قطر من الاقطار عن رئيس ظلم بعضهم بعضا وانتشر الفساد والفتن بينهم ويؤيد ذلك
ايضا ما روي عن علي ع قال لا تخلو الارض من قائم بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مستورا
لئلا تبطل حجج الله وبيناته فهي وجود الامام لطف من الله تعالى وقد فعله سبحانه وانما كان
هذا اللطف واجبا على الله تعالى لان ايجاد امام يكون عام الرياسة والشريعة اقرب الى الصلاح
في امور معاشهم ومعادهم وابعد عن الفساد فيهما بسبب وجوده وعصمته وليس فعل العباد
لخفائها عنهم وخصوصا العصمة فلا بد ان يكون المعين له هو الله سبحانه وظهوره وتصرفه
لطف اخر وهو واجب على العباد لانه موقوف على تمكينهم ويتعلق به حيث اخافوه بسوء اختيارهم
لغيره ودفع يده عن التصرف الذي كان ينبغي له واما اهل السنة فقد استدلوا على وجوب الامام
سمعا على العباد بوجوه منها حديث من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
ومنها ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور
المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام ومن المعلوم ان كل ذلك لا يتم الا بوجود رئيس عام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلكونها من الضروريات بل المشاهدات واما
الكبرى فظهور دليلها ايضا ومنها ما عدوه عمدة في هذا المطلب اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك من اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن الرسول ص وقد روي انه لما توفي النبي ص خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر من
يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا
الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام اقول اما الدليل الاول فانا نقول بموجبه لكنه لا يدل

عما ادعوه من كون وجوب نصب الامام سمعيا بل لا يدل الا على ان من مات ولم يعرف امام زمانه
اي الذي ثبت امامته في زمانه والثبوت اعم من كونه سمعيا فلا يدل على مدعاهم بل فيه دلالة
على ان ميتة هؤلاء ميتة جاهلية حيث لا امام لهم معروف عندهم بعد الاربعة السابقين كما تقدمت
الاشارة اليه هذا شان من ضل عنه ما كان يعتبر به فنطق لسانه بالحق مع ضلال قلبه عن الهدى
واما الثاني فلا يتم الاستدلال به على مذهبهم لانه مبني على ان مقدمة الواجب واجبة المبني على
عدم جواز تكليف ما لا يطاق المبني على الحسن والقبح العقليين وهم لا يقولون به ان قلت لعل غرضهم
بذلك الزام الخصم فيكون دليلا جدليا لا برهانيا قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر من مقالتهم لا يلائم
على هذا المطلب فهو منقلب عليهم اذ جميع ما ذكروه من اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش
وغيرها لا ريب في كونها الطافا في حفظ بيضة الاسلام وتقوية شوكته وحيث علم الشارع قصور رعايانا
عن القيام بها لاختلاف ارائهم وطلب كل منهم الرياسة على نفسه مع قصور كل منا عن ذلك
علما وعملا وجب عليه تعالى ان ينصب لهم شخصا يقوم بجميع ذلك كاملا في العمل والعلم دينا و
اخرى ليجتمع الناس عليه وينقادوا في جميع ذلك اليه اذ لا يعلم الناس من يصلح لذلك منهم الا بتوقيف
من الله سبحانه على لسان نبيه او معجز يظهره على يد من يعلم صلاحيته لذلك وهذا الامر لم يتفق
لغير علي ع واولاده الاحد عشر فان النص بالامامة عليهم قد نقله شيعتهم متواترا معنويا بل لفظيا
جليا وغيرهم وجملة منه جلية في كتب المنكرين لذلك على وجه لا يمكنهم انكاره ولا اخفاؤه وانما اولوا
بعضه بما يضحك الثكلى عجزا منهم وكذا كراماتهم ومعاجزهم الدالة على استحقاقهم لذلك وامامتهم
اهل البيت وغيرهم فقد ملات الخافقين من الفريقين وخصوصا كتاب الصفوة لابن الجوزي ومسند
احمد بن حنبل وصحاحهم الستة فان نبذا منها قد اشتملت على هذه الخبايا وقد عثر عليها نقاد الحق
فاظهروها ناطقة بالصدق فنثروها في صحف مكرمة بايدي سفرة كرام بررة فمنها كتاب الطرايف
للسيد الجليل النبيل فريد العصر واعجوبة الدهر الزاهد النقيب السيد علي بن طاوس الحسني ومنها
عمدة الفاضل المتبحر ابن البطريق ومنها كتاب الخرايج للقطب المحقق ابن هبة الله الراوندي ومنها كتاب

ابن طلحة وهو من علمائهم وامثال ذلك كثيرة فعلم من ذلك ان دليلهم كان عليهم لا لهم والفضل
ما شهدت به الاعداء وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثالث على انا لو قطعنا النظر عن ذلك يعني
الكبرى قلنا ان اردتم الوجوب الشرعي منعناه وان اردتم العقلي سلمنا وهو المطلوب فهذان
الدليلان لا دلالة للاشعرية فيهما ثم بما امكن كونهما دليلين للمعتزلة في بادي الرأي والاخذ
التامل لا دلالة لاحد الفريقين فيهما بل هما دليلان للامامية كما حررناه واما الرابع الذي يعتمدون
ويصولون به فلا يخفى وهنه بل وهنه كيف واجلاء الصحابة واشرافهم كعلي والحسنين كانوا ابين
عن ذلك مشتغلين بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله مع خروج كثير من الصحابة بزعمهم وعدم موافقتهم لهم كسلمان
الفارسي وابي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد رضي الله عنهم والزبير ايضا كان من المخالفين
على بيعتهم وهذا امر معلوم متواتر نقله من المخالف والمؤالف فلم يتحقق لهم دعوى الاجماع والاتفاق
بالاتفاق بل انما تحقق بذلك حرمانهم الفوز بسعادة تغسيل الرسول صلى الله عليه وآله وتجهيزه حيث لم يكونوا
لذلك حاضرين فان زعموا انا نريد انعقاد الاجماع في ثاني الحال حيث اتفق الكل بعد ذلك على
خلافة ابي بكر قلنا ان اردتم الاتفاق عن رغبة واختيار منعناه كيف ومن المعلوم ان عليا كان
لا يزال يتظلم من منع القوم حقه وخلافهم عليه وكتاب نهج البلاغة مشحون بذلك وانقطاع ابي عبد الله
سلمان الفارسي اليه في جميع احواله وموافقته وكذلك ابو ذر والمقداد وخلافهم على ابي بكر و
صاحبيه من المعلوم ايضا كما نبه عليه اهل السير والآثار والنقلة للاخبار فلا يغتر عاقل بما زينه حب
الدنيا وزخارفها الفانية لهؤلاء الغفلة الذين اتبعوا اهواءهم وارائهم واسلافهم فضلوا واضلوا
عن سواء السبيل وحسبك ان كثيرا من علمائهم ان الاستدلال بالاجماع لم يتم نظرا الى ما ذكرناه و
تفقهم عندهم عدلوا الى القول بان الامامة تثبت باختيار واحد من المسلمين وان كان فاسقا و
يجب على الباقين اتباعه في ذلك ولو جبرا وممن صرح بذلك من علمائهم المتعصبين محمد بن ابي بكر
الاصفهاني ذكره في كتاب الفخر في رد اعتراضات الامامية عليهم في الامامة وغيرها والخير
بان مثل هذا العدل لما كان من غير عدل بل من الفاسد الى الافسد فضحهم ذوي الاعتراض

وضاقت على هؤلاء مسالك الانقياد من ذيغانهم كما قبح من ابي بكر كم من اختاره فقد وفق الله
العلي لعلي من اختاره قبل اختيار صاحبكم كالحسنين وسلمان وابي ذر والمقداد وغيرهم فالترجيح
معنا فاذا قالوا ان ثم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا واما حديث ابي بكر فعلى تقدير تسليمه لا يدل
على مدعاهم ايضا لان قول الحاضرين لك انت نظرك الا جعل النظر في السمعيات بجملة في العقليات
فلم يدل على وجوبها سمعا وقد علم من عادة الذين هؤلاء القوم بعد خلو الارض منهم لم يعرفوا
لهم اماما مع انهم يوجبون الامامة في كل زمان كما اقتضته ادلتهم وخصوصا حديث من مات
فالامة مشتركة في الاجماع على الخطأ حيث لم تنصب لها اماما في كل زمان بعد الخلفاء فانه
ينافي ما نقلوه عن النبي لا تجتمع امتي على الخطأ وجعلوه من امتن ادلة الاجماع ويمكن الجواب
من هذا بان الاخلال بنصب امام ليس من الكل بل بعضهم يريد نصبه لكن الباقون لا يوافقون
فلم يتحقق الاجماع على الخطأ واما لزوم كون ميتتهم جاهلية فلا مخلص عنه الا بالاعتراف بما لقيه

الاصل الخامس

المعاد الجسماني اتفق المسلمون
المهلكة وانه موجود الى الحزم ان التكليف
على اثباته وذهب الفلاسفة الى نفيه وقالوا بانه محال والمراد من الاول اعادة البدن بعد فنائه
ما كان عليه قبله لنفع دائم او ضرر دائم او منقطع متعلقان به وذهب جمع من الاشاعرة الى ان المراد
منه هو اعادة مثل البدن لا هو نفسه وهو ضعيف لما سيجيء واعلم ان العقل لا يستقل باثبات المعاد
البدني كاستقلاله باثبات الصانع تعالى ووحدته بل انما ثبت على وجه يقطع العقل بوقوعه
بمعونة السمع وقد ذكر المحقق الطوسي لذلك دليلين الاول ان الله تعالى وعد المكلفين بايصال
الثواب على الطاعة بعد الموت وتوعد بالعقاب على المعصية كذلك ولا يمكن ذلك الا بعد الموت
فيجب الايفاء بالوعد والوعيد والا لزم الكذب على الصادق تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني
ان الله تعالى كلفنا بالاوامر والنواهي فيجب عليه تعالى البعث بمقتضى حكمته لايصال الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية والا لكان ظالما تعالى عن ذلك ويتضح الفرق بين الدليلين
حيث ان اللازم عن الاول الكذب وعن الثاني الظلم وهذان الدليلان لا يوافق الاشاعرة

لا ابتنائهما على الحسن والقبح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى وقد نفوه الثالث
ان المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد مع كونه امرا ممكنا وقد اخبر الصادق بوقوعه فلا بد
من قبوله اما انه ممكن فلان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة التي لم تعدم بالكلية بحيث يعود البدن
الى ما كان وهو ممكن بالضرورة ولانا نعلم بالضرورة ايضا ان الاعادة مثل الايجاد ابتداء
لانهما ايجادان فيلزم ان تصح الاعادة والا لاختلف حكم المثلين في اللوازم فلا يكونان مثلين
وهو باطل بالضرورة والتقدير ولان الاعادة لو امتنعت لكان امتناعها اما لنفس ماهية البدن
او لازمها او الامر الخارج عن لازم والاولان المتقدمتان تشتركان في امتناع الايجاد ابتداء ايضا
وهو ظاهر واما الامر الخارج فاما ان يختص بحال الاعادة او لا يختص فان لم يختص وجب
استحالة وجوده ابتداء لان النسبة الى الحالتين واحدة ولان الامر الخارج ممكن الزوال
فيزول الامتناع الذي كان بسببه فتصح الاعادة وان تختص بها فاختصاصه بها اما لنفسه او
لغيره فيعود الكلام السابق فيلزم التسلسل واما ان الصادق اخبر بوقوعه فلما ورد في القرآن
العزيز من الآيات الدالة على ذلك على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وهذه الآيات الكريمة كما تدل على المعاد البدني
تدل ايضا على نفس البدن لا مثله على ما ذهب اليه بعضهم وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم ايديهم و
ارجلهم وايضا هذه تدل على ان المعاد نفس البدن وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما وقوله وما من طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى فمن اوتي كتابه بيمينه وقوله تعالى يوم يقوم

الناس

الناس لرب العالمين وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا الآية وقوله تعالى يوم ترونها
تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى
وقوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه وقوله تعالى يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه وقوله تعالى ولا
ينفعون الا لمن ارتضى وقوله يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا وقوله يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة الى غير ذلك من الآيات البينات وحيث تبين بما ذكرنا
ان المعاد البدني من ضروريات الدين وجب على كل مكلف التصديق والايمان به والا لخرج عن
ربقة الايمان ودخل في حيز الكفر والطغيان نعوذ بالله منه واعلم ان منكري المعاد البدني ذكروا
شبها على عدم امكانه من اعظمها انه لو اكل الانسان انسانا حتى صار جزء بدن المأكول جزء
بدن الآكل او اكله حيوان كذلك وكذا الانسان في مدة حياته قد يختلف حاله من الهزال والسمن
وعكسه ويطيع في احدهما ويعصي في الاخر فلو اعيد البدن في هذه المواضع لزم ان يعاقب المطيع
ويثاب العاصي وهو محال فالمعاد البدني محال والجواب عن ذلك بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وح فلا يعاد الجزء المأكول مع الآكل
لانه كان زائدا على اجزائه الاصلية بل انما يعاد مع بدن المأكول ان كان مما يعاد وكذا يقال في السمين
ان كان قد اطاع به لا يقال حتى يعذب الهزيل بعد استحقاقه ثم يعاد السمين بعكس ذلك ليثاب مع الهزيل
على انه يمكن ان يقال بل يعادان معا لكن يعذب ما للجزء العاصي ويحس بردا وسلاما على الطائع
كما جعلت على ابراهيم واما عذاب القبر نعوذ بالله تعالى منه وما يتبع المعاد مما دل عليه السمع
كالحساب والصراط والميزان وتطاير الكتب ودوام عقاب الكافرين في النار ودوام نعيم المؤمنين في الجنة
فلا ريب انه يجب التصديق بها اجمالا لانها مما اتفق الامة عليها وتواتر السمع بالتواتر فمنكرها يخرج عن الايمان
اما التصديق بتفاصيلها ككون الحساب على صفة كذا والميزان هل هو ميزان حقيقة ام كناية عن العدل
الى غير ذلك من التفاصيل التي طريقها الآحاد فالظاهر ان الجهل بها غير مخل بالايمان وكذا كون
جهنم نعوذ بالله منها تحت الارض وكون الجنة فوق السماء نسأل الله تعالى ان يدخلنا وآباءنا وذرياتنا

واكمل

في الدعاء على المؤمنين

واهل حزانتنا واخواننا المؤمنين والمؤمنات من اهلها وسكانها من غير ان يسبق لنا على ذلك
عذاب يعفو الله سبحانه ولطفه ومنه ويحشره مع محمد وآله الطاهرين ومع الذين انعم الله عليهم اجمعين
ورحم الله من نظر الى ما من الله سبحانه علينا بجمعه في هذا الكتاب بعين الحقيقة والانصاف و
نكب بحقيقة عينيه عن طريق الاعتساف جزاه الله تعالى واياه ابره بما جاء به محمد رسول الله ص
صدقنا وايمانا وقد اتفق الفراغ من تأليفها جعلها الله ما كونا ذخرا ليوم
الاثنين ثامن شهر ذي قعدة الحرام سنة اربع وخمسين وتسعمائة
على يد العبد الذليل الجاني المفتقر الى رحمة ربه العلي زين
الدين بن علي بن احمد العاملي تجاوز الله عنهم و
عن جميع المؤمنين والمؤمنات وختم
دعاؤهم بالمغفرة بالنبي وآله
الطاهرين آمين رب
العالمين

تمت هذه النسخة الشريفة على يد الاقل عبد الكريم الشريف الشيرازي غفر ذنوبه في شهر شوال المكرم سنة ١٢٣
اللهم اغفر لكاتبه ولبانيه
بمحمد وآله

بسم الله الرحمن الرحیم

مخفی نماناد که رساله اسرار الصلوة که از تحقیقات زین الملة والدین شهید ثانی است کتابی
که مانند آن در این باب نوشته نشده بنا بر آنکه علماء اخلاق رضوان الله علیهم اجمعین
در این باب نگاشته اند خوشه چینی از این خرمن فیض است و چون که از جهت کثرت
انتفاع از قبل از این نوبت متحلی بحلیه انطباع شده بود ولی بسبب کثرت اغلاط
وقلت حجم مطبوع طباع عالیه نگردیده و این اقل خدام العلماء چون در مقام طبع
این رسائل برآمد و نسخه مصححه تصحیح و محشی بحاشیه جناب مستطاب علام
فهام عمدة العلماء الاعلام جناب شریعتمآب آخوند ملا اعلم رسول
بدست آورد ثانیا در مقام طبع در ضمن این رسائل
مطبوع و بر امید آنکه در نظر
اهل نظر و بصیرت
مقبول
و مرغوب افتد و باقی و ساعی را بدعای خیر
یاد نمایند الاحقر محمد الحسینی
فی سنة ١٣٠٩

كتاب اسرار الصلوة من مؤلفات شيخ الاسلام والمسلمين زين الملة والدين الجبعي العاملي الشهير بالشهيد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مطلع من اختار من عباده الابرار على حقايق الاسرار ومودع قلوب صفيائه من لطايف المعارف ما تحار فيه البصائر والابصار وجاعل القلوب سببا للنجاة وموضعا للمناجاة والمبار وذريعة الى ارتفاع الدرجات وتفاوت مراتب العبادات في قبول لوامع الانوار من مطالع المسار وفتح بمفاتيح الغيوب اقفال القلوب عمن شاء واختار ورفع حجب السرائر وجلا ابصار البصائر ففهمت الاشارات ورفعت الاستار فلاحت مبادي اشراق نور الاحداق والانظار والصلوة على نبيه وحبيبه ومعدن سره محمد النبي المختار وعلى آله الائمة الابرار وصحبه الاخيار صلوة دائمة بدوام الليل والنهار وبعد فان ركن السعادة ومحبتها وروح العبادة ومحبتها وموجب تلقيها بايدي القبول والاحسان ومضاعفة الثواب بها في دار الجنان والتسبب بها الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والانتساب بها الى عالم الملكوت والملائكة العز وتلقي الفيض من عالم الغيب والشهادة وايجاب القليل منها العظيم الزيادة انما يتم بالاقبال بالقلب في افعالها وحركاتها وسكناتها على الله تعالى والتفكر في اسرارها وتقلب النفس في خلالها بحسب اختلافها ومنافيها وانواعها فانها تارة صدق واخلاص وانقطاع واختصاص وتارة تكبير لله تعالى وتمجيد

وثناء

وثناء وتمجيد وتارة دعاء وابتهال واخرى خضوع وتضاؤل في حضرة ذي الجلال وتارة تخشع وتململ على التراب بين يدي رب الارباب وتارة تجديد عهد بكلمة التوحيد وتقرير للاسلام وتذكير بالعهد القديم الماخوذ على الانام وتارة تحية لمقرب بحضرته بلفظ السلام الى غير ذلك من الحقايق التي تظهر للمصلي بفكره الصادق ومن ثم كانت الصلوة ناهية عن الفحشاء موجبة للقرب والزلفى كما نطق به القرآن الحكيم ووردت به الاخبار عن النبي وآله عليهم افضل الصلوة واكمل التسليم وحينئذ فلا بد للمكلف المستيقظ من الاقبال بقلبه عليها والتفكر في اسرارها والتادب بآدابها والا كانت بمنزلة الجسد من غير روح والشجرة من غير ثمرة والعمل من غير غاية وقد ذكرنا في هذه الرسالة نبذة من اسرارها وزبدة من آدابها واكثرها قد وردت به النصوص عن اهل الخصوص عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات وعبرنا عنها بما يقرب في العامل من مدارجها الى معارج الاسرار والتجليات وهذه الامور وان كانت متفرقة في تضاعيف النصوص وكلام الكاملين من العلماء العاملين لكن لا يكاد يجمع اطرافها الا عند قليل من الآحاد ولا يطلع على معادنها الا واحد بعد واحد فشاركتهم في متونها بجمع اطرافها ومبانيها وتهذيب ترتيبها وتقريب معانيها وصارت مع ذلك معرفة للرسالتين الشريفتين اللتين اشتملت احديهما على فروع الصلوة وهي الالفية والاخرى على مندوباتها وهي النفلية وهذه على اسرارها القلبية وتنبيهاتها بالتنبيهات العلية على وظائف الصلوة القلبية ورتبتها بترتيب الفقه على مقدمة وفصول ثلثة وخاتمة اما المقدمة فتشتمل على ثلثة مطالب الاول في تحقيق معنى القلب الذي ينبغي احضاره في وظائف العبادات وبسببه تتفاوت مراتب العبادات في الدرجات اعلم ان القلب يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم مخصوص في باطنه تجويف وفي ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه وهذا المعنى من القلب موجود للبهائم بل للميت وليس هو المراد في هذا الباب ونظائره والمعنى الثاني لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي المعبر عنها بالقلب تارة وبالنفس اخرى وبالروح تارة والانسان ايضا

في تحقيق معنى القلب

ايضا وهي المدرك العالم العارف وهي المخاطب المطالب والمعاتب ولها تعلق مع القلب الجسماني
وقد تحيرت عقول اكثر الخلق في ادراك وجه علاقته وان تعلقه به يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام
والاوصاف بالموصوفات او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك
يخرج عن غرض الرسالة وحيث يطلق القلب في الكتاب والسنة فالمراد منه هذا المعنى الذي
يفقه ويعلم وقد يكنى عنه بالقلب في الصدر كما قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور وذلك لما عرفت من العلاقة الواقعة بينها وبين جسم القلب فانها و
ان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول
بالقلب وكانه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها ولذلك شبه بعض العلماء القلب بالعرش و
الصدر بالكرسي واراد انه مملكته والمجرى الاول لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة اليه كالعرش
والكرسي بالنسبة الى الله تعالى ولا يستقيم هذا التشبيه الا من بعض الوجوه كما لا يخفى وهذا
المعنى من القلب في الجسد بمنزلة الملك وله فيه جنود واعوان واضداد واوصاف وله قبول
للاشراق والظلمة كالمرآة الصافية التي تقبل انطباع الصور والاشكال المقابلة لها وتقبل
الظلمة والافساد والبعد عن الاعداد لذلك بسبب العوارض الخارجة المنافية لجوهرها وربما
وصل اشراقه واستنارته الى حد يحصل فيه جلية الحق وينكشف فيه حقيقة الامر المطلوب و
والى مثل هذا القلب الاشارة بقوله صلعم اذا اراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من قلبه وبقوله
من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ ومثال الاثار المذمومة الواصلة اليه المانعة
له من الاستنارة وقبول الاشراق مثال دخان مظلم يتصاعد الى مرآة ولا يزال يتراكم عليه مرة
بعد اخرى الى ان يسود ويظلم ويصير بالكلية محجوبا عن الله تعالى وهو الطبع والرين اللذان
اشار الله تعالى اليهما في قوله ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون
فربط عدم السماع والطبع بالذنوب كما ربط السماع بالتقوى في قوله واتقوا الله ويعلمكم الله
وقال تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فمهما تراكمت الذنوب طبع على القلب وعند

ذلك

ذلك يعمى عن ادراك الحق وصلاح الدين ويتهاون بالاخرة ويستعظم امر الدنيا ويصير مقصور
الهم عليه واذا قرع سمعه امر الاخرة وما فيها من الاخطار دخل من اذن وخرج من اخرى ولم
يستقر في القلب ولم يحركه الى التوبة والتدارك وهو معنى اسوداد القلب بالذنب كما نطق به القرآن
والسنة كما في قوله صلعم قلب المؤمن اجرد فيه سراج يزهر وقلب الكافر اسود منكوس وقول الباقر ع
ان القلوب ثلثة قلب منكوس لا يعي شيئا من الخير وهو قلب الكافر وقلب فيه نكتة سوداء فالخير
والشر فيه يختلجان فايهما كانت منه غلبة غلب عليه وقلب مفتوح فيه مصابيح تزهر لا يطفأ نوره
الى يوم القيمة فانظر الى قوله ع لا يطفأ نوره الى يوم القيمة فان هذا حكم نور القلب بالمعنى الثاني
لانه باق وان خرب البدن بخلاف الاول كما حقق في موضعه وروى زرارة عن ابي جعفر عليه السلم
قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فان اذنب ذنبا خرج في تلك النكتة نكتة سوداء فان
تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى
البياض لم يرجع صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
وقال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فظهر
ان جلاء القلب يحصل بالذكر وان المتقين هم المتذكرون فالتقوى باب الذكر والذكر باب
الكشف والكشف باب الفوز الاكبر واعلم ان القلب مثاله مثال الحصن والشيطان عدو يريد ان
يدخل الحصن ويملكه ويستولي عليه ولا يقدر على حفظ الحصن من العدو الا بحراسة ابواب
الحصن ومداخله ومواضع ثلمه فينبغي الاهتمام بمعرفة ذلك وتفصيله مما يطول الكلام فيه و
يخرج عن الغرض والامر الجامع له الاقبال على الله تعالى وتخيل انك واقف بين يديه فان لم تكن
تراه فانه يراك كما ورد في الخبر فاذا استشعرت بذلك وتحققه وعلمت به انسدت الابواب دون
اللعين واقبل القلب على الله تعالى وتفرغ للعبادة وقد روي عن النبي صلعم ان العبد اذا اشتغل
بالصلوة جاءه الشيطان وقال له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل ان يدري كم صلى ومن ههنا
ظهر لك ان مجرد التلفظ بالذكر باللسان ليس هو الزاجر للشيطان بل لا بد معه من عمارة القلب

بالتقوى

بالتقوى وتطهيره من الصفات المذمومة التي هي اعوان ابليس وجنوده والا فالذكر من ابواب مداخل الشيطان وكذلك غيره من العبادات ولذلك قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فخصص ذلك بالمتقين وتامل انت في منتهى ذكرك وعبادتك وافضل اعمالك وهو الصلوة فليس الخبر كالعيان فراقب قلبك اذا كنت في الصلوة كيف تجاذبه الشياطين في الاسواق والبساتين وحساب المعاملين وجواب المعاندين و غيرهم وكيف تمر بك في اودية الدنيا ومهالكها حتى انك لا تتذكر ما نسيته من فضول الدنيا الا في صلوتك ولا تزدحم الشياطين على قلبك الا اذا صليت فلاجرم لا يطرد عنك الشيطان بمجرد صورة العبادة وان اديت بها الواجب عليك وخرجت عن عهدة الامر الالهي بل لا بد في دفعه مع ذلك من اصول التقوى واصلاح الباطن من الرذائل التي هي اعوانه وجنوده والا لم يزد الا اضرارا كما ان الدواء قبل الاحتماء لا يزيد المريض الا مرضا والما وبعد ذلك يتصف بالفضائل ويصير قلبه قابلا للاقبال مشفقا من التفريط والاهمال قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاجعل هذه العلامة بينك وبين استقامة قلبك واقباله وفقنا الله واياك على بساط الاستقامة بمحمد واله ولنقتصر من بحث القلب على هذا القدر مناسبة للاختصار

المطلب الثاني في الاستشهاد على ما ينبغي من احضار القلب في حال العبادة سيما الصلوة التي هي عمود الدين ورأس الاعمال قال الله تعالى الذين هم في صلوتهم خاشعون وقال تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ذمهم على الغفلة عنها مع كونهم مصلين لا لانهم سهوا عنها وتركوها وقال تعالى والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة اي يفعلونه في حال وجل قلوبهم والاتصاف بالوجل حالة العمل مستلزم لحضور القلب ثم وجه وقال النبي الصلوة ميزان من وفى استوفى وقال اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وقال في فضل تمامها ان الرجلين من امتي يقومان في الصلوة وركوعهما و سجودهما واحد وان ما بين صلوتيهما ما بين السماء والارض وقال اما يخاف الذي يحول وجهه

في الصلوة ان يحول الله وجهه وجه حمار وقال من صلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشيء من الدنيا غفر الله له ذنوبه وعنه صلى الله عليه واله من حبس نفسه في صلوة فريضة فاتم ركوعها وسجودها وخشوعها ثم مجد الله عز وجل وعظمه وحمده حتى يدخل وقت صلوة فريضة اخرى لم يقطع بينهما كتب الله له كاجر الحاج المعتمر وكان من اهل عليين وعنه صلى الله عليه واله ان من الصلوة لما يقبل نصفها وثلثها وربعها وخمسها الى العشر وان منها لما تلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها وانما لك من صلوتك ما اقبلت عليه بقلبك وعن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله اذا قام العبد المؤمن في صلوته نظر الله اليه او قال اقبل الله عليه حتى ينصرف واظلته الرحمة من فوق راسه الى افق السماء والملائكة تحفه من حوله الى افق السماء ووكل الله به ملكا قائما على راسه يقول ايها المصلي لو تعلم من ينظر اليك ومن تناجي ما التفت ولا زلت من موضعك ابدا وقال الصادق عليه السلام لا تجتمع الرغبة والرهبة في قلب الا وجبت له الجنة فاذا صليت فاقبل بقلبك على الله عز وجل فانه ليس من عبد مؤمن يقبل بقلبه على الله عز وجل في صلوته ودعائه الا اقبل الله عليه بقلوب المؤمنين وايده مع مودتهم اياه بالجنة وعن ابي حمزة الثمالي قال رايت علي بن الحسين عليهما السلام يصلي فسقط رداؤه من منكبه فلم يسوه حتى فرغ من صلوته قال فسألته عن ذلك فقال ويحك اتدري بين يدي من كنت ان العبد لا يقبل منه صلوة الا ما اقبل فيها بقلبه فقلت جعلت فداك هلكنا فقال كلا ان الله يتم ذلك بالنوافل وعن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا انما لك من صلوتك ما اقبلت عليه فيها فان اوهمها كلها او غفل عن ادابها لفت فضرب بها وجه صاحبها وروى زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا قمت في الصلوة فعليك بالاقبال على صلوتك فانما لك منها ما اقبلت عليه بقلبك ولا تعبث فيها بيدك ولا براسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتثاءب فيها ولا تتمطى الحديث وروى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت في صلوتك فعليك بالخشوع والاقبال على صلوتك فان الله تعالى يقول والذين هم في صلوتهم خاشعون وعنه عليه السلام قال

كان علي بن الحسين عليه السلام اذا قام الى الصلوة تغير لونه فاذا سجد لم يرفع راسه حتى يرفض عرقا و
كان ع اذا قام في الصلوة كأنه ساق شجرة لا يتحرك منه الا ما حركت الريح منه وعن ابي جعفر ع قال
ان اول ما يحاسب به العبد الصلوة فان قبلت قبل ما سواها ان الصلوة اذا ارتفعت في وقتها
رجعت الى صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول حفظتني حفظك الله واذا ارتفعت في غير وقتها
بغير حدودها رجعت الى صاحبها وهي سوداء مظلمة تقول ضيعتني ضيعك الله وروى العيص بن
القسم عن ابي عبد الله انه قال والله انه ليأتي على الرجل خمسون سنة وما قبل الله منه صلوة
واحدة فاي شيء اشد من هذا والله انكم لتعرفون من جيرانكم واصحابكم من لو كان يصلي لبعضكم
ما قبلها منه لاستخفافه بها ان الله عز وجل لا يقبل الا الحسن فكيف يقبل ما يستخف به
وعن ابي الحسن الرضا ان امير المؤمنين صلوات الله عليه كان يقول طوبى لمن اخلص لله العبادة والدعا
ولم يشغل قلبه بما تراه عيناه ولم ينس ذكر الله بما تسمع اذناه ولم يحزن صدره بما اعطي غيره و
روى سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ليبلوكم ايكم احسن عملا
قال ليس يعني اكثر عملا ولكن اصوبكم عملا وانما الاصابة خشية الله تعالى والنية الصادقة ثم
قال الابقاء على العمل حتى يخلص اشد من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه احد
الا الله عز وجل والنية افضل من العمل الا وان النية هي العمل ثم تلى قوله عز وجل قل كل يعمل على
شاكلته يعني على نيته وبهذا الاسناد قال سئلته عن قول الله عز وجل الا من اتى الله بقلب سليم
قال السليم الذي يلقى ربه وليس فيه احد سواه وقال وكل قلب فيه شك او شرك فهو ساقط
وانما ارادوا بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة وعن ابان بن تغلب قال كنت صليت خلف
ابي عبد الله ع بالمزدلفة فلما انصرف التفت الي فقال يا ابان الصلوة الخمس المفروضات من اقام
حدودهن ولم يحافظ على مواقيتهن لقي الله ولا عهد له ان شاء عذبه وان شاء غفر له والاخبار
في ذلك كثيرة فلنقتصر على هذا القدر واعلم انه قد استفيد منها ان قبول الصلوة موقوف على
الاقبال بالقلب عليها والالتفات عما سوى الله فيها وان قبولها يوجب قبول ما سواها من

الاعمال وح فالاهتمام بهذه الصفة امر مهم والغفلة عنها خسارة عظيمة وانحطاط قوي وغفلة
رديّة بحيث يدأب نفسه في الطاعة ويقوم بها اناء الليل واطراف النهار ثم لا يجد بذلك ثمرة
ولا يستفيد به فائدة قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا خصوصا اذا ضم الى ذلك ما روي ان الصلوة اذا ردت رد سائر
عمله كما انها اذا قبلت قبل سائر عمله فنسئل الله تعالى ان يمن علينا من فضله العميم بدوام
الاقبال وقبول الاعمال **المطلب الثالث** في بيان الدواء النافع في حضور القلب اعلم ان
المؤمن لا بد ان يكون معظما لله وخائفا له وراجيا منه ومستحييا من تقصيره فلا ينفك عن
هذه الاحوال بعد ايمانه وان كانت قوتها عنده بقدر قوة يقينه فانفكاكه عنها في الصلوة
لا سبب له الا تفرق الفكر وتقسيم الخاطر وغيبة القلب عن المناجاة والغيبة عن الصلوة ولا يلهي
عن الصلوة الا الخواطر الواردة الشاغلة فالدواء في احضار القلب هو دفع تلك الخواطر ولا
يدفع الشيء الا بدفع سببه فسبب توارد الخواطر اما ان يكون امرا خارجا او امرا في ذاته باطنا
اما الخارج فما يقرع السمع او يظهر للبصر فان ذلك قد يختطف الهم حتى يتبعه ويتصرف فيه ثم يجر
منه الفكر الى غيره ويتسلسل ويكون الابصار سببا للافتكار ثم يصير بعض تلك الافكار
سببا للبعض الآخر ومن قويت نيته وعلت همته لم يلهه ما يجري على حواسه ولكن الضعيف
لا بد ان يتفرق به فكره فعلاجه قطع هذه الاسباب بان يغض بصره او يصلي في بيت مظلم او لا
يترك بين يديه ما يشغل حسه او يقرب من حائط عند صلوته حتى لا تتسع مسافة بصره
ويحترز من الصلوة على الشوارع وفي المواضع المنقوشة المصنوعة وعلى الفرش المزينة ولذلك
كان المتعبدون يتعبدون في بيت صغير مظلم سعته بقدر ما يمكن الصلوة فيه ليكون ذلك
اجمع للهم وينبغي ان لا يعدل الى غمض العينين ما وجد السبيل الى القيام بوظيفة النظر وهي
جعله قائما الى موضع سجوده وغيره من الامور المعلومة شرعا فان تعذر القيام بها مع
فتحهما فالغمض اولى لان الفائت من وظيفة الصلوة وصفها بتقسيم الخاطر اعظم مع الاخلال

بوظيفة النظر ولا يخطر بالدعند نظره الى موضع سجوده انه واقف بين يدى ملك عظيم يراه
ويطلع على سريرته وباطن قلبه وان كان هو لا يراه وان التوجه اليه لا يكون الا بوجه القلب
دون وجه الراس مثال ومضاف بالتبع وانه يخاف ان ولاه ظهر قلبه ان يطرده عن باب كرمه
ويبعده عن مقام خدمته ويبعده عن جناب قدسه ومقعد حضرته وكيف يليق بالعبد
ان يقف بين يدى سيده ويوليه ظهره ويجعل فكره فى غيرها يطلبه منه لا ريب فان هذا
العبد مستحق للخذلان مستوجب للحرمان فى الشاهد الخسيس والقياس البعيد فكيف فى
المقصد الاصلى والملك الحقيقى وقد ورد فى الحديث ان الله لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر
الى قلوبكم فبهذا ونظائره يجتمع الهمة ويصفو القلب ويحصر بالنظر الا الامور الخارجية واما
الاسباب الباطنة فانها اشد فان من تشعبت به الامور فى اودية الدنيا لم ينحصر فكره فى فن
واحد بل لا يزال يطير من جانب الى جانب وغض البصر لا يغنيه فان ما وقع فى القلب كاف فى
الشغل فهذا طريقه ان يرد النفس قهرا الى فهم ما يقرؤه فى الصلوة ويشغلها به عن غيره ويعينه
على ذلك ان يستعد قبل التحريم بان يجدد على نفسه ذكر الاخرة وموقف المناجاة وخطر المقام
بين يدى الله تعالى وهول المطلع ويفرغ قلبه قبل التحريم بالصلوة عما يهمه فلا يترك لنفسه
شغلا يلتفت اليه خاطره فهذا طريق تسكين الافكار فان كان لا يسكن هائج افكاره بهذا الدواء
المسكن فلا ينجيه الا المسهل الذى يقمع مادة الداء من اعماق العروق وهو ان ينظر فى الامور
الشاغلة الصارفة له عن احضار القلب ولا شك انها تعود الى مهماته وانها انما صارت مهمة
بشهواته فيعاقب نفسه بالنزوع عن تلك الشهوات وقطع تلك العلائق وكل ما يشغله عن
صلوته فهو ضد دينه وجند ابليس عدوه فامساكه اضر عليه من اخراجه فيتخلص عنه باخراجه
وقد روى ان بعضهم صلى فى حائط له فيه شجرة فاعجبه دبسى طائر فى الشجرة يلتمس مخرجا فاتبعه
نظره ساعة لم يدر كم صلى فجعل حائطه صدقة ندما ورجاء للعوض عما فاته وهكذا كانوا
يفعلون قطعا لمادة الفكر وكفارة لما جرى من نقصان الصلوة وكان بعضهم اذا فاتته

صلوة

صلوة فى جماعة احيى تلك الليلة واخر ابن عمر صلوة المغرب حتى طلع كوكبان فاعتق رقبتين و
فات الاخر ركعتا الفجر فاعتق رقبة كل ذلك مجاهدة للنفس ومناقشة لها فى الغفلة عما فيه
حظها فهذا هو الدواء القامع لمادة العلة ولا يغنى غيره فان ما ذكرناه من التلطف بالتسكين
والرد الى فهم الذكر ينفع فى الشهوات الضعيفة والهمم التى لا تشغل الا حواشى القلب فاما الشهوة
القوية المرهقة فلا ينفع منها التسكين بل لا تزال تجاذبها وتجاذبك ثم تغلبك وتنقضى جميع
صلوتك فى شغل المجاذبة ومثاله رجل تحت شجرة اراد ان يصفو له فكره فكانت اصوات العصافير
تشوش عليه فلم يزل يطيرها بخشبة هى بيده ويعود الى فكره فتعود العصافير فيعود الى
التنفير بالخشبة فقيل له ان اردت الخلاص فاقلع الشجرة فكذلك شجرة الشهوة اذا استعلت
وتفرقت اغصانها انجذبت اليها الافكار انجذاب العصافير الى الاشجار وانجذاب الذباب
الى الاقذار والشغل يطول فى دفعها فان الذباب كلما ذب آب ولاجله سمى بالذباب
فكذا الخواطر وهذه الشهوات كثيرة وقلما يخلو العبد عنها ويجمعها اصل واحد وهو حب
الدنيا وذلك رأس كل خطيئة واساس كل نقصان ومنبع كل فساد ومن انطوى باطنه
على حب الدنيا حتى مال الى شىء منها لا ليتزود منها ويستعين بها على الاخرة فلا يطمعن فى ان
يصفو له لذة المناجاة فى الصلوة فان من فرح بالدنيا فلا يفرح بالله وبمناجاته وان كانت
الدنيا قرة عينك انصرفت لا محالة اليها همتك وهمة الرجل مع قرة عينه ولكن مع هذا فلا ينبغى
ان يترك المجاهدة ورد القلب الى الصلوة وتقليل الاسباب الشاغلة واما من كانت
الدنيا معه وليس هو معها وانما يصرفها حيث امره الله تعالى ويستعين بها على طاعة الله
ويتزود منها الى الاخرة وهمته مجتمعة فيما يبقى ويجعلها من اسباب الكمال ومقدماته
فلا باس عليه فقد قال نعم العون على تقوى الله الغنى الا ان ذلك محل الغرور وموضع تلبيس
ابليس عليه لعنة الله فليحذر المستقط عند ذلك ولا يزال يراجع عقله ويمتحن قلبه حذرا
من ان يدخل عليه الخطر والكدر وهو لا يشعر ولا برهان على ذلك اقوى من الوجدان فهذا

هو الدواء ولعزته استبعده اكثر الطباع وبعض العلماء من هنه وصار الداء عضالا حتى ان
الاكابر اجتهدوا ان يصلوا ركعتين لا يحدثون فيهما انفسهم بامور الدنيا فعجزوا عن ذلك
فاذا لا مطمع فيها لامثالنا وليته يسلم من الصلوة شطرها او ثلثها عن الوسواس فنكون ممن
خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وعلى الجملة فهمة الدنيا وهمة الاخرة في القلب مثل الماء الذي
يصب في قدح مملو بالخل فبقدر ما يدخل من الماء يخرج من الخل ولا يجتمعان فقد برهن الجملة
وفقك الله وايانا الى الرشاد ووفقنا على مناهج السداد فهذا ما يتعلق به الغرض من المقدمة

الفصل الاول في المقدمات وهي واجبة ومندوبة فالواجبة الطهارة وازالة النجاسة
وستر العورة والمكان الذي يصلي فيه والوقت والقبلة والمندوبة كثيرة كالمسجد والاذان
والاقامة والتوجه بتكبيرات ولكل واحدة من هذه المقدمات وظائف قلبية واسرار
خفية يطلع عليها بصفاء العقل وحضور القلب فيما نذكره من الوظائف كالمدرج الى الترقي
والمرقاة الى غيره من دقائق العبادة **اما الطهارة** فليستحضر في قلبه ان تكليفه فيها
بغسل الاطراف الظاهرة وتنظيفها لاطلاع الناس عليها ولكون تلك الاعضاء مباشرة
للامور الدنيوية منهمكة في الكدورات الدنية فلان يطهر مع ذلك قلبه الذي هو موضع نظر
الحق فانه لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم ولانه الرئيس الاعظم لهذه الجوارح والمستخدم
لها في تلك الامور المبعدة عن جنابه تعالى وتقدس اولى واحرى بل هذا تنبيه واضح على
ذلك وبيان شاف على ما هنالك وليعلم من تطهير تلك الاعضاء عند الاشتغال بعبادة
الله تعالى والاقبال عليه والالتفات عن الدنيا عن المحيطة بالقلب والحواس لتلقي السعادة
في الاخرة ان الدنيا والاخرة ضرتان كلما قربت من احديهما بعدت عن الاخرى فلذلك
امر بالتطهير من الدنيا عند الاشتغال والاقبال على الاخرة وامر في الوضوء بغسل الوجه
لان التوجه والاقبال بوجه القلب على الله تعالى به وفيه اكثر الحواس الظاهرة التي هي اعظم
الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا فامر بغسله ليتوجه به وهو خال عن تلك الادناس ثم يرقى

في اسرار الطهارة ومعانيها

بذلك

بذلك الى تطهير ما هو الركن الاعظم في القياس ثم امر بغسل اليدين لمباشرتهما اكثر احوال الدنيا
الدنية والشهوات الطبيعية ثم بمسح الراس لان فيه القوة المفكرة التي يحصل بواسطتها القصد الى
تناول المرادات الطبيعية وتنبعث الجوارح الى الاقبال على الامور الدنيوية المانع من الاقبال على
الاخرة السنية ثم بمسح الرجلين لان بهما يتوصل الى مطالبه ويتوسل الى تحصيل ما دبر على نحو
ما ذكر في باقي الاعضاء وح فيسوغ له الدخول في العبادة والاقبال عليها فائزا بالسعادة
وامر في الغسل بغسل جميع البشرة لان ادنى حالات الانسان واشدها تعلقا وتمكنا بالملكات
الشهوية حالة الجماع وموجبات الغسل ولجميع بدنه مدخل في تلك الحالة ولهذا قال صلى الله
عليه وآله ان تحت كل شعرة جنابة فحيث كان جميع بدنه بعيدا من المرتبة العلية منغمسا في اللذات
الدنية كان غسله اجمع من اهم المطالب الشرعية ليتاهل لمقابلة الجهة الشريفة والدخول
في العبادة المنيفة ويبعد عن القوى الحيوانية واللذات الدنيا وتبعد لما كان المطلب من ذلك
الحظ الاوفر والنصيب الاكمل كان الاشتغال بتطهيره من الرذائل والتوجهات المانعة من ذلك
الفضائل اولى من تطهير تلك الاعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل وامر في التيمم بمسح تلك
الاعضاء بالتراب عند تعذر غسلها بالماء الطهور وضعا لتلك الاعضاء الرئيسة وهضما
لها بتلقيها باثر الترب الخسيسة وهكذا يخطر ان القلب اذا لم يمكن تطهيره من الاخلاق الرذيلة
وتحليته بالاوصاف الجميلة فليقمه في مقام الهضم والازراء وليقمه ببساط الذلة والاعضاء عسى
ان يطلع عليه مولاه الرحيم وسيده الكريم وهو منكسر متواضع فيهبه نفحة من نفحات نوره اللامع
فانه عند القلوب المنكسرة كما ورد في الاثر فرقة من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب لك
الاقبال وتلافي سالف الاهمال ومن الاسرار الواردة في الاثر من ذلك قول الصادق
اذا اردت الطهارة فتقدم الى الماء تقدمك الى رحمة الله تعالى فان الله قد جعل الماء مفتاح
قربه ومناجاته ودليلا الى بساط خدمته وكما ان رحمته تطهر ذنوب العباد كذلك نجاسات الظاهر
يطهرها الماء لا غير قال الله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته وانزلنا من السماء

في أسرار الوضوء والغسل والتيمم

ماءً طهوراً وقال عزّ وجلّ وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون فكما أحيى به كلّ شيء من نعيم الدنيا كذلك بفضله ورحمته جعل حيوة القلوب بالطاعات وتفكّر في صفاء الماء ورقّته وطهوره وبركته ولطيف امتزاجه بكلّ شيء وفي كلّ شيء واستعمله في تطهير الأعضاء التي أمرك الله بتطهيرها وآت بآدابها في فرائضه وسننه فانّ تحت كلّ واحدة منها فوائد كثيرة إذا استعملتها بالحرمة انفجرت لك عين فوائده عن قريب ثمّ عاشر خلق الله تعالى كامتزاج الماء بالأشياء يؤدّي الى كلّ شيء حقّه ولا يتغيّر عن معناه معتبراً لقول رسول الله ص مثل المؤمن الخالص كمثل الماء ولتكن صفوتك مع الله تعالى في جميع طاعاتك كصفوة الماء حين أنزله من السماء وسمّاه طهوراً وطهّر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء وفي علل ابن شاذان عن الرضا ع إنّما أمر بالوضوء ليكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته إيّاه مطيعاً له فيما أمره نقيّاً من الأدناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس وتذكية الفؤاد للقيام بين يدي الجبار وإنّما وجب على الوجه واليدين والرأس والرجلين لأنّ العبد إذا قام بين يدي الجبار ينكشف عن جوارحه ويظهر ما وجب فيه الوضوء وذلك أنّه بوجهه يسجد ويخضع وبيده يسأل ويرغب ويرهب ويتبتّل وبرأسه يستقبله في ركوعه وسجوده وبرجليه يقوم ويقعد وأمر بالغسل من الجنابة دون الخلاء لأنّ الجنابة من نفس الإنسان وهي شيء يخرج من جميع جسده والخلاء ليس هو من نفس الإنسان إنّما هو غذاء يدخل من باب ويخرج من باب وأمّا إزالة النجاسة فالكلام فيها نحو الكلام في الطهارة في التذكير بتطهير القلب من نجاسة الأخلاق ومساويها فإنّك إذا أمرت بتطهير ظاهر الجلد وعن القشر وبتطهير الثياب وهي أبعد من ذلك فلا تغفل عن تطهير لبّك الذي هو ذاتك وهو قلبك فاجتهد له تطهيراً بالتوبة والندم على ما فرّطت وتصميم العزم على ترك العود في المستقبل وطهّر بها باطنك فإنّه موقع نظر المعبود وتذكّر في تخلّيك لقضاء الحاجة نقص حاجتك وما تشتمل عليه من الأقذار وما في باطنك وأنت تزيّن ظاهرك للناس والله تعالى مطّلع

في أسرار إزالة النجاسة

على خبث باطنك وخسّة حالك واشتغل بإخراج نجاسات الباطن والأخلاق الداخلة في الأعماق المفسدة لك على الإطلاق لتستريح نفسك عند إخراجها وتسكن قلبك من دنسها وتخفّف عنك ثقلها وتصلح للوقوف على بساط الخدمة والتأهّل للمناجاة ولا تستر ما ظهر منك فلا تبالي أن يظهر عليك ما بطن لأنّ الطبيعة تظهر ما يكن فيها فتفتضح بما تستره عن الناس كما يفعل الله عزّ وجلّ بمدلّس قال الصادق ع سمّي المستراح مستراحاً لاستراحة النفس من أثقال النجاسات واستفراغ الكثافات والقذر فيها والمؤمن يعتبر عندها أنّ الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته فيستريح بالعدول عنها وتركها ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها ويستنكف عن جمعها وأخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر ويتفكّر في نفسه المكرّمة في حال كيف تصير ذليلة في حال ويعلم أنّ التمسّك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين وأنّ الراحة في هوان الدنيا والفراغ من التمتّع بها وفي إزالة النجاسات من الحرام والشبهة فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته إيّاها ويفرّ من الذنوب ويفتح باب التواضع والندم والحياء ويجتهد في أداء أوامره واجتناب نواهيه طلباً لحسن المآب وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكفّ عن الشهوات إلى أن يتّصل بأمان الله في دار القرار ويذوق طعم رضاه فإنّ المعوّل ذلك وما عداه لا شيء

في أسرار ستر العورة

وأمّا ستر العورة فاعلم أنّ معناه تغطية مقابح بدنك عن أبصار الخلق فإنّ ظاهر بدنك موقع نظر الخلق فما بالك في عورات باطنك وفضائح سرائرك التي لا يطّلع عليها إلّا ربّك فاحضر تلك الفضائح ببالك وطالب نفسك بسترها وتحقّق أنّه لا يستر عن عين الله ساتر وإنّما يسترها ويكفّرها الندم والحياء والخوف فتستفيد بإحضارها في قلبك انبعاث جنود الخوف والحياء من مكامنهما فتذلّ به نفسك ويستكين تحت الخجلة قلبك وتقوم بين يدي الله تعالى قيام العبد المجرم المسيء الآبق الذي ندم فرجع الى مولاه ناكساً رأسه من الحياء والخوف قال الصادق ع أزين اللباس للمؤمنين لباس التقوى وأنعمه الإيمان قال الله تعالى عزّ وجلّ ولباس التقوى ذلك خير وأمّا اللباس الظاهر فنعمة من الله

يستر بها عورات بني ادم وهي كرامة اكرم الله بها عباده من ذرية ادم م ما لم يكرم غيرهم و
هي للمؤمنين آلة لاداء ما افترض الله عليهم وخير لباسك ما لا يشغلك عن الله عز وجل بل
يقربك من شكره وذكره وطاعته ولا يحملك فيها على العجب والرياء والتزين والمفاخرة
والخيلاء فانها من آفات الدين ومورثة القسوة في القلب واذا لبست ثوبك فاذكر ستر الله تعالى
عليك ذنوبك برحمته والبس باطنك بالصدق كما البست ظاهرك بثوبك وليكن باطنك
في ستر الرهبة وظاهرك في ستر الطاعة واعتبر بفضل الله عز وجل حيث خلق اسباب اللباس
لستر العورات الظاهرة وفتح ابواب التوبة والانابة ليستر بها العورات الباطنة من الذنوب
واخلاق السوء ولا تفضح احدا حيث ستر الله عليك اعظم منه واشتغل بعيب نفسك و
اصفح عما لا يعنيك حاله وامره واحذر ان تفنى عمرك بعمل غيرك ويتجر براس مالك غيرك
وتهلك نفسك فان نسيان الذنوب من اعظم عقوبة الله تعالى في العاجل واوفر اسباب
العقوبة في الآجل وما دام العبد مشتغلا بطاعة الله ومعرفة عيوب نفسه وترك
ما يشين في دين الله فهو بمعزل عن الآفات خائض في بحر رحمة الله عز وجل يفوز
بجواهر الفوائد من الحكمة والبيان وما دام ناسيا لذنوبه جاهلا بعيوبه راجعا الى
حوله وقوته لا يفلح اذا ابدا

في اسرار المكان

واما المكان فاستحضر فيه انك كائن بين يدي ملك الملوك
تريد مناجاته والتضرع اليه والتماس رضاه ونظره اليك بعين الرحمة فانظر مكانا
يصلح لذلك كالمساجد الشريفة والمشاهد المطهرة مع الامكان فانه تعالى جعل تلك
المواضع محلا للاجابة ومظنة لقبوله ورحمته ومعدنا لرضوانه ومغفرته على مثال
حضرة الملوك الذين يجعلون بها وسيلة لذلك فادخلها ملازما للسكينة والوقار
مراقبا للخشوع والانكسار سائلا ان يجعلك من خواص عباده وان يلحقك بالمقربين
منهم وراقب الله كانك على الصراط جائز وكن مترددا بين الخوف والرجاء وبين العفو
والطرد فيخشع حينئذ قلبك ويخضع لبك وتامل ان تفيض عليك الرحمة وقال

يد العاطفة وبر عالية عين العناية قال الصادق م اذا بلغت باب المسجد فاعلم انك قصدت
ملكا عظيما لا يطا بساطه الا المطهرون ولا يؤذن لمجالسته الا الصديقون وهب
القدوم الى بساط خدمة الملك هيبة الملك فانك على خطر عظيم ان غفلت واعلم انه قادر
على ما يشاء من العدل والفضل معك وبك فان عطف عليك بفضله ورحمته قبل منك
يسير الطاعة واجزل لك عليها ثوابا كثيرا وان طالبك باستحقاقه الصدق والاخلاص
على لآئك حجبك ورد طاعتك وان كثرت وهو فعال لما يريد واعترف بعجزك وتقصيرك و
انكسارك وفقرك بين يديه فانك قد توجهت للعبادة له والمؤانسة به واخل قلبك عن
كل شاغل يحجبك عن ربك فانه لا يقبل الا الاطهر والاخلص فان ذقت من حلاوة مناجاته
ولذيذ مخاطباته وشربت بكاس رحمته وكراماته من حسن اقباله واجابته فقد صلحت
لخدمته فادخل فلك الاذن والامان والا فقف وقوف مضطر قد انقطع عنه الحيل و
قصر عنه الامل وقضى عليه الاجل فاذا علم الله من قلبك صدق الالتجاء اليه نظر اليك
بعين الرأفة والرحمة واللطف والعطف ووفقك لما يحب ويرضى فانه كريم يحب الكرامة
لعباده المضطرين اليه قال الله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء واما الوقت
فاستحضر عند دخوله انه ميقات جعل الله تعالى لك لتقوم فيه بخدمته وتتاهل للمثول
في حضرته والفوز بطاعته والتطهير على قلبك السرور وعلى وجهك البهجة عند دخوله
لكونه سببا لقربك ووسيلة الى فوزك فاستعد له بالطهارة والنظافة ولبس الثياب
الصالحة للمناجاة كما تتاهب عند القدوم على ملك من ملوك الدنيا وتلقاه بالوقار و
السكينة والخوف والرجاء فان الرحمة عميمة والفضل قديم والاخذ والاستدراج محقق
والطرد عند التقصير متوجه فكن بين ذلك قواما والزم الخضوع والخشوع والذل و
الانكسار فانه تعالى عند الموصوف بذلك ومثل في نفسك لو ان ملكا من ملوك الارض
وعدك بان يكتبك في وقت معين من خواصه القائمين بين يديه ببعض خدمته ويخاطبك

وتخاطبه على طريق الانبساط والانس في مخاطباتك وتطلب منه ما تحتاج اليه من مهماتك ويجعلك عنده من مقربي العباد ويخلع عليك خلعة سنية بين الاشهاد ويجعل ذلك الى مدة طويلة وغاية بعيدة مع انه لا يؤثر ذلك في حظك عند الله تعالى بل يزيده اما كنت تنتظر ذلك الوقت قبل اباته وتهتم له قبل اوانه وتفرح بقرب فضله وتعز دخوله وتزيد بهجتك وسرورك عنده وصواره فلا تجعل عناية الله تعالى جل جلاله بك واعداده لمخاطبتك له ومخاطبته لك وكتبه اياك في ديوان المقربين بالصلوة التي هي افضل الاعمال وبسجودها اوجب القرب الى حضرته والفوز بجنته كما ورد في كتابه الحكيم وعلى لسان رسوله الكريم وخلفائه الائمة في الدار الصافية دون تقريب ملك من ملوك الدنيا مع عجزه عن نفعك بدون توفيق الله تعالى له وعدم الوثوق الحقيقي بوفائه ودوام مدة يسيرة على تقدير وقوعه ومن هنا كان النبي صلى الله عليه وآله ينتظر وقت الصلوة ويشتد شوقه ويترقب دخوله ويقول لبلال مؤذنه ارحنا يا بلال اشار بذلك الى انه في تعب شديد من عدم اشتغاله بهذه التكليفات وقيامه بوظائف الصلوة وان كان سره لا يخلو من ضروب من المناجات لان قرة عينه في الصلوة كما قال عليه افضل الصلوة والتحيات ثم استشعر بعد هذه البهجة خشية الله تعالى في الوقوف بين يديه وانت ملطخ بكدورات النفسانية وعلائق الدنيوية وعوائق البدنية فان استشعار الخوف شعار الكاملين كما ان الغفلة عن ذلك علامة المطرودين كما قد عرفته في تضاعيف الاسرار وجملة الآثار واستحضر عظمة الله وجلاله ونقصان قدرك وكما قد روي عن بعض ازواج النبي انها قالت كان النبي يحدثنا ونحدثه فاذا حضرت الصلوة فكانه لم يعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله عن كل شيء وكان علي عليه السلام اذا حضر وقت الصلوة يتململ ويتزلزل فيقال له ما لك يا امير المؤمنين فيقول جاء وقت امانة عرضها الله على السموات والارض فابين ان يحملنها واشفقن منها وكان علي بن الحسين عليه السلام اذا حضر للوضوء اصفر لونه فيقال له ما هذا الذي يعتادك عند الوضوء فيقول ما تدرون بين يدي من اقوم وكل

ذلك

ذلك اشارة الى استحضار عظمة الله تعالى والالتفات اليه حال العبادة والانقطاع عن غيره واذا سمعت نداء المؤذن فاحضر في قلبك هول النداء يوم القيمة وتشمر بباطنك وظاهرك للمسارعة والاجابة فان المسارعين الى هذا النداء هم الذين ينادون باللطف يوم العرض الاكبر فاعرض قلبك على هذا النداء فان وجدته مملوا بالفرح والاستبشار مشعرا بالرغبة الى الابتدار فاعلم انه يأتيك النداء بالبشرى والفوز يوم القضاء واعتبر بفصول الاذان وكلماته كيف افتتحت بالله واختتمت بالله واعتبر بذلك ان الله عز وجل هو الاول والاخر والظاهر والباطن ووطن قلبك بتعظيمه وتكبيره عند سماع التكبير واستحقر الدنيا وما فيها لئلا تكون كاذبا في تكبيرك وانف عن خاطرك كل معبود سواه بسماع التهليل واحضر النبي وتأدب بين يديه واشهد له بالرسالة مخلصا وصل عليه وعلى آله وحرك نفسك واسع بقلبك وقالبك عند الدعاء الى الصلوة وما يوجب الفلاح وما هو خير الاعمال وافضلها وجدد عهدك بعد ذلك بتكبير الله وتعظيمه واختمه بذكره كما افتتحت به واجعل مبدأك منه وعودك اليه وقوامك به واعتمادك على حوله وقوته فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم واما الاستقبال فهو صرف لظاهر وجهك عن سائر الجهات الى بيت الله افترى ان صرف القلب عن سائر الامور الى امر الله ليس مطلوبا منك هيهات هيهات بل لا مطلوب سواه وانما هذه الظواهر محركات للبواطن ووسائل اليها وضبطا يتحرك منها اليها وضبط للجوارح وتسكين لها بالثبات على جهة واحدة حتى لا تبغي على القلب فانها اذا بغت وظلمت في حركاتها والتفاتها الى جهاتها استتبعت القلب وانقلبت عن وجهة الله فليكن وجه قلبك مع وجه بدنك ومن هنا جاء قول النبي صلى الله عليه وآله اما يخاف الذي يحول وجهه في الصلوة ان يحول الله وجهه وجه حمار فان ذلك نهي عن الالتفات عن الله وملاحظة عظمته في حال الصلوة فان الملتفت يمينا وشمالا ملتفت عن الله تعالى وغافل عن مطالعة انوار كبريائه ومن كان كذلك فيوشك ان تدوم تلك الغفلة عليه فيتحول وجه قلبه كوجه الحمار في قلة عقليته للامور العلوية

في اسرار الاستقبال الى القبلة

وعلم الكرامة يتنبى من العلوم والقرب الى الله تعالى واعلم انه كما لا يتوجه الوجه الى جهة البيت الا بالصرف عن غيرها فلا ينصرف القلب الى الله تعالى الا بالتفرغ عما سوى الله تعالى وقد قال النبي ص اذا قام العبد الى صلوته فكان هواه وقلبه الى الله تعالى ما ينصرف الا كيوم ولدته امه وقال الصادق ع اذا استقبلت القبلة فانس من الدنيا وما فيها والخلق وما هم فيه واستفرغ قلبك عن كل شاغل يشغلك عن الله تعالى وعاين بسرك عظمة الله واذكر وقوفك بين يديه يوم تبلو كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله مولاهم الحق وقف على قدم الخوف والرجاء فاذا توجهت بالتكبيرات فاستحضر عظمة الله سبحانه وصغر نفسك وخسة عبادتك في جنب عظمته وانحطاط همتك عن القيام بوظائف خدمته واستتمام حقايق عبادته وتفكر عند قولك اللهم انت الملك الحق المبين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك في عظم ملكوته وعموم قدرته واستيلائه على جميع العوالم ثم ارجع على نفسك بالذل والانكسار والاعتراف بالذنوب والاستغفار عند قولك عملت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت واحضر دعوته لك بالقيام بهذه الخدمة ومثل نفسك بين يديه وانه قريب منك يجيب دعوة الداعي اذا دعاه ويسمع نداك وان بيده خير الدنيا والاخرة لا بيد غيره عند قولك لبيك وسعديك والخير في يديك وتنزهه من الاعمال السيئة وافعال الشر وابتله بما عرض الهداية والارشاد عند قولك والشر ليس اليك وارغب لهدايته عند قولك والمهتدى من هديت واعترف له بالعبودية وان قوام وجودك وبدوه ومعاده منه بقولك عبدك وابن عبديك منك وبك واليك اى منك وجوده وبك قوامه ولك ملكه واليك معاده وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ثم احضر في ذهنك هذه الحقايق وترق منها الى ما يفتح عليك من الاسرار والدقايق وتلق الفيض من العالم الاعلى فان ابوابه لا تنسد عن احد من السوائل ولا يخيب لديه امل امل اللهم اهلنا لقبول طوالع اسرارك وكملنا بالوصول الى لوامع انوارك واجعلنا من الواقفين على كرائم ابوابك

العاكفين على بساط كراماتك وتممنا من هذا النقصان وارشدنا الى طريق الرضوان وجد علينا بلطايف الاحسان واعذنا من صفقة الخسران وآتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا

الفصل الثاني

في المقارنات وهي ثمانية الاولى القيام ووظيفته القلبية تذكر انك قائم بين يدى الله تعالى وهو مطلع على سريرتك عالم بما تخفى وما تعلن وهو اقرب اليك من حبل الوريد فاعبده كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وانصب قلبك بين يديه كما نصبت شخصك وطاطئ الذى هو ارفع اعضائك مطرقا مستكينا والزم قلبك التواضع والخشوع والتذلل والتبري من الترفع والتكبر كما وضعت راسك وقم بين يديه قيامك بين يدى بعض ملوك الزمان ان كنت تعجز عن معرفة كنه جلاله فانك تجد وجدانا ضروريا انك تقف عند مكالمة الملك ومحاورته وتلزم معه السكون والخضوع وربما يتبع ذلك رعدة البدن وتلعثم اللسان ومنشأ ذلك كله الخوف الحاصل عند تصور عظمته فكيف بتصور جبار الجبابرة ومالك الدنيا والاخرة فعند ذلك يحصل الخوف الذى هو المقصد الذاتي من المخاف وكذلك يحصل الرجاء عند تصور عظمته واستشمام ان الكل منه فان ذلك باعث على رجائه وقد تاكد ذلك بالايات الواردة في باب الخوف والرجاء وكذلك يستلزم الحياء منه لان المتصور عظمة الامر لا يزال مستشعرا تقصيره متوهما ذنبا وذلك الاستشعار والتوهم يوجب الحياء من الله تعالى وهذه امور مطلوبة من العابد بل قدر في دوام قيامك في صلوتك انك ملحوظ ومرقوب بعين كالئة من رجل صالح من اهلك وممن ترغب ان يعرفك بالصلاح فانه يهدأ عند ذلك اطرافك ويخشع جوارحك وتسكن جميع اجزائك خيفة ان ينسبك ذلك العاجز المسكين الى قلة الخشوع ولو احسست من نفسك بالتماسك البتة عند ملاحظة عبد مسكين فعاتب نفسك وقل لها يا نفس تدعين معرفة الله تعالى افما تستحيين من اجترائك عليه مع توقيرك عبدا من عباده او تخشين الناس ولا تخشينه وهو احق ان يخشى الا تستحيين من خالقك ومولاك اذا قدرت اطلاع عبد ذليل من عباده عليك وليس بيده خيرك ولا نفعك ولا ضرك خشعت لاجله جوارحك وحسنت صلوتك ثم انك تعلمين انه مطلع عليك



في اسرار القيام

فلا تخشعين لعظمة الله وانت تخشع لعظمة من عبد من عباده فما اشد طغيانك وجهلك وما اعظم عداوتك لنفسك ولذلك لما قيل للنبي كيف الحياء من الله تعالى فقال النبي تستحي منه كما تستحي من رجل صالح من قومك واما دوام القيام فهو تنبيه على ادامة القلب مع الله تعالى على نعت واحد من الحضور قال النبي ان الله مقبل على العبد ما لم يلتفت وكما يجب حراسة العين والراس من الالتفات الى غير الصلوة فكذلك يجب حراسة السر عن الالتفات الى غير الصلوة فان التفت الى غيرها فذكره باطلاع الله تعالى عليك وقبح التهاون بالمناجي مع غفلة المناجي ليعود الى التيقظ والزم الخشوع الباطن فانه ملزوم الخشوع ظاهرا ومهما خشع الباطن خشع الظاهر قال النبي وقد راى مصليا يعبث بلحيته اما هذا لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فان الرعية بحكم الراعي ولهذا ورد في الدعاء اللهم اصلح الراعي والرعية وهو القلب والجوارح وكل ذلك تقتضيه الطبع بين يدي من يعظم من ابناء الدنيا فكيف لا يقتضاه بين يدي ملك الملوك وجبار الجبابرة ومن يطمئن بين يدي غير الله تعالى خاشعا ثم تضطرب اطرافه بين يدي الله تعالى فذلك لقصور معرفته عن جلال الله تعالى وعن اطلاعه على سره وضميره وتدبر قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين

الثاني في النية

الثاني في النية ووظيفتها العزم على اجابة الله تعالى في امتثال امره بالصلوة واتمامها والكف عن نواقضها ومفسداتها واخلاصها من جميع ذلك لوجه الله تعالى رجاء ثوابه وطلب القربة منه ان يجزيه عن رهبة عبادته لكونه اهلا للعبادة التي هي عبادة الاحرار فاذا فاتتك درجة الاحرار الابرار فلا تفوتك درجة التجار وهو العمل رجاء للعوض فان فاتتك هذه المرتبة فاجلس مع العبيد في مجالسهم وشاركهم في مقاصدهم فانهم انما يعملون ويجدون في العمل خوفا من الضرب والعقوبة وهي غاية الخوف من العقاب وتفكر في نيتك وفضل المنة لله وتقدس باذنه اياك في المناجاة مع سوء ادبك وكثرة عصيانك وعظم في نفسك قدر مناجاته وانظر من تناجي وكيف تناجي وعند هذا ينبغي ان يعرق جبينك من الخجلة وترتعد فرائصك من الهيبة ويصفر



وجهك من الخوف كما روي فيما نقلته عن بعض ازواج النبي قالت كان رسول الله يحدثنا ونحدثه فاذا حضرت الصلوة فكانه لم يعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله عن كل شيء وقال الصادق الاخلاص يجمع حواصل الاعمال وهو معنى مفتاح القبول وادنى حد الاخلاص بذل العبد طاقته ثم لا يجعل لعمله عند الله قدرا فيوجب به على ربه مكافاة لعمله فانه لو طالبه بوفاء حق العبودية لعجز وادنى مقام المخلص في الدنيا السلامة من جميع الاثام وفي الاخرة النجاة من النار والفوز بالجنة وقال الصادق عليه السلام صاحب النية الصادقة صاحب القلب السليم لان سلامة القلب السليم من هواجس المحذورات بتخليص النية لله في الامور كلها قال الله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ثم النية تبدو من القلب على قدر صفاء المعرفة وتختلف على حسب اختلاف الايمان في معنى قوته وضعفه وصاحب النية الخالصة نفسه وهواه معه مقهوران تحت سلطان تعظيم الله والحياء منه

الثالث

الثالث التكبير ومعناه ان الله سبحانه اكبر من كل شيء او اكبر من ان يوصف ومن ان يدرك بالحواس او يقاس بالناس فاذا نطق به لسانك فينبغي ان لا يكذبه قلبك فان كان في قلبك شيء هو اكبر من الله تعالى فالله يشهد انك لكاذب وان كان الكلام صدقا كما شهد على المنافقين في قولهم انه رسول الله فان كان هواك اغلب عليك من امر الله وانت اطوع له منك لله فقد اتخذته الهك وكبرته فيوشك ان يكون قولك الله اكبر كلاما باللسان المجرد وقد تخلف القلب عن مساعدته وما اعظم الخطر في ذلك لولا التوبة والاستغفار وحسن الظن بكرم الله وعفوه قال الصادق ع اذا كبرت فاستصغر ما بين السموات العلى والثرى دون كبريائه فان الله اذا اطلع على قلب العبد وهو يكبر وفي قلبه عارض عن حقيقة تكبيره قال يا كاذب اتخدعني وعزتي وجلالي لاحرمنك حلاوة ذكري ولاحجبنك عن قربي والمسرة بمناجاتي فاعتبر قلبك حين صلوتك فان كنت تجد حلاوتها وفي نفسك سرورها وبهجتها وقلبك مسرور بمناجاته ملتذ بمخاطبته فاعلم انه قد صدقك في تكبيرك له والا فقد عرفت من سلب لذة المناجاة

في اسرار دعاء التوجه ومعناه

وحرمان حلاوة العبادة انه دليل على تكذيب الله لك وطردك عن بابه واما دعاء التوجه
فاول كلماته قولك وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض وليس المراد بالوجه الوجه
الظاهر فانك انما وجهته الى جهة القبلة والله سبحانه يتقدس عن ان تحده الجهات حتى
تقبل بوجه بدنك عليه وانما وجه القلب هو الذي يتوجه به الى الله فاطر السموات والارض
فانظر الى وجه قلبك امتوجه هو الى اماثيله وهمه في البيت والسوق وغيرهما متبع للشهوات
ام مقبل على فاطر السموات واياك ان تكون فاتحة المناجات بالكذب والاختلاق فيصرف
وجه رحمته عنك وقوله فيما يبقى على الاطلاق ولن ينصرف الوجه الى الله تعالى الا بانصرافه
عن سواه فان القلب بمنزلة مراة وجهها صقيل وظهرها كدر لا يقبل انطباع الصور فاذا
توجهت الى شيء انطبع فيها واستدبرت غيره ولا يمكن انطباعهما ولهذا كانت الدنيا و
الاخرة ضرتين كلما قربت من احدهما بعدت من الاخرة فاجتهد في الحال في صرفه اليه
وان عجزت عنه على الدوام ليكون قولك في الحال صادقا عسى ان يسامحك في الغفلة
بعد ذلك واذا قلت حنيفا مسلما فينبغي ان يخطر ببالك ان المسلم هو الذي سلم
المسلمون من يده ولسانه فان لم تكن كذلك كنت كاذبا فاجتهد ان تعزم عليه في الاستقبال
وتندم على ما سبق من الاحوال واذا قلت وما انا من المشركين فاخطر ببالك الشرك
الخفي وان قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه الخ حجل من يقصد بعبادة ربه وجه الله
وحمد الناس مشركا فاستشعر الخجلة في قلبك ان وصفت نفسك بانك لست من المشركين
من غير براءة من هذا الشرك فان اسم الشرك يقع على القليل والكثير منه واذا قلت محياي
ومماتي لله فاعلم ان هذا حال عبد مفقود لنفسه موجود لسيده وانه ان صدر من غضبه
ورضاه وقيامه وقعوده ورغبته في الحيوة ورهبته من الموت لامور الدنيا لم يكن ملائما

في اسرار القراءة ولطائفها

للحال الرابع القراءة ولطائفها لا تكاد تنحصر ولا يحيط بها قوة البشر وان الاعتناء بتمامها
يخرج عن وضع الرسالة لانها حكاية كلام الله جل جلاله المشتمل على الاساليب العجيبة



في اسرار القراءة ولطائفها

والاوضاع الغريبة والاسرار الدقيقة والحكم الانيقة وليس المقصود منها مجرد حركة اللسان
بل المقصود معانيها وتدبرها ليستفيد منها حكمة وحقائق واسرارا وترغيبا وترهيبا وامرا
ونهيا ووعدا ووعيدا وذكر انبيائه ونعمه الى غير ذلك من الفوائد فاذا قلت اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم فاعلم انه عدوك ومترصد لصرف قلبك عن الله تعالى حسدا لك على
مناجاتك مع الله تعالى وسجودك له مع انه لعن بسبب سجدة واحدة تركها وان استعاذتك
بالله منه بترك كل ما يحبه وتبدله بما يحب الله تعالى لا بمجرد قولك اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم فان من قصده سبع او عدو ليفترسه او يقتله فقال اعوذ منك بذلك الحصن الحصين
وهو ثابت في مكانه ان ذلك لا ينفعه بل لا يفيده الا تبدل المكان فكذلك من يتبع الشهوات
التي هي محاب الشيطان ومكاره الرحمن فلا يغنيه مجرد القول فليقترن قوله بالعزم على التعوذ
بحصن الله تعالى من شر الشيطان وحصنه تعالى لا اله الا الله اذ قال تعالى فيما اخبر عنه نبينا
لا اله الا الله حصني والمتحصن به من لا معبود له سوى الله تعالى فاما من اتخذ الهه هواه فهو
في ميدان الشيطان لا في حصن الله ومن دقايق مكائده ان يشغلك في الصلوة بفكر الاخرة
وتدبير فعل الخيرات ليمنعك عن فهم ما تقول وتقرء فاعلم ان كل ما يشغلك عن فهم معاني
قراءتك فهو وسواس فان حركة اللسان غير مقصودة بل المقصود معانيها كما مر والناس في
القراءة على ثلثة اقسام فمنهم من يحرك لسانه بها ولا يتدبر قلبها وهذا من الخاسرين الداخلين
في توبيخ الله سبحانه وتهديده بقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها ودعاء نبيه
صلى الله عليه وسلم الويل لمن لاكها بين لحييه ثم لا يتدبرها ومنهم من يحرك لسانه وقلبه يتبع
اللسان فيسمع ويفهم منه كانه يسمعه من غيره وهذه درجة اصحاب اليمين ومنهم من يسبق قلبه
الى المعاني اولا ثم يخدم اللسان قلبه فيترجمه وهذه درجة المقربين وفرق جلي بين ان يكون
اللسان ترجمان القلب كما في هذه الدرجة وبين ان يكون معلمه كما في الدرجة الثانية فالمقربون
لسانهم ترجمان يتبع القلب ولا يتبعه القلب في تفصيل ترجمة المعاني على سبيل الاختصار انك

في تفصيل ترجمة القرآن وما يتعلق بها

اذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فانو به التبرك لابتداء القراءة لكلام الله تعالى وافهم ان معناه
ان الامور كلها بالله وان المراد ههنا بالاسم هو المسمى واذا كانت الامور كلها بالله فلا جرم كان
الحمد لله ومعناه ان الشكر لله اذ النعم من الله ومن يرى من غير الله نعمة او يقصد غير الله بشكر
لا من حيث انه مسخر من الله ففي تسميته وتحميده نقصان بقدر التفاته الى غير الله فاذا قلت رب العالمين
فاحضر في قلبك ان العالمين كلها مربوب مثلك بربوبيته مستغرق في نعمته فاذا قلت الرحمن
الرحيم فاحضر في قلبك انواع لطفه لتتضح لك رحمته فينبعث به رجائك ثم استشعر من قلبك
التعظيم والخوف بقولك مالك يوم الدين اما العظمة فلانه لا ملك الا له واما الخوف فلهول يوم
الجزاء والحساب الذي هو مالكه ثم جدد الاخلاص بقولك اياك نعبد وجدد العجز والاحتياج
والتبري عن حولك وقوتك بقولك واياك نستعين وتحقق انه ما تيسرت طاعتك الا باعانته
وان المنة لله اذ وفقك لطاعته واستخدمك لعبادته وجعلك اهلا لمناجاته ولو حرمك
التوفيق لكنت من المطرودين مع الشيطان الرجيم اللعين ثم اذا فرغت عن التفويض بقولك
بسم الله الرحمن الرحيم وعن التحميد وعن اظهار الحاجة الى الاعانة مطلقا فعين سؤالك ولا
تطلب الا اهم حاجاتك وقل اهدنا الصراط المستقيم الذي يسوقنا الى جوارك ويفضي بنا
الى مرضاتك وزده شرحا وتفصيلا وتاكيدا واستشهد بالذين افاض عليهم نعمة الهداية
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين دون الذين غضب الله تعالى عليهم من
الكفار والزائغين من اليهود والنصارى والصابئين فاذا تلوت الفاتحة كذلك فيشبه ان
تكون ممن قال الله تعالى فيهم فيما اخبر النبي ﷺ قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي
ونصفها لعبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدني عبدي واثنى علي وهو
معنى قوله سمع الله لمن حمده الحديث فلو لم يكن من صلوتك حظ سوى ذكر الله لك في جلاله
وعظمته فناهيك بها غنيمة فكيف بما ترجوه من ثوابه وفضله وكذلك ينبغي ان تفهم ما تقرأ
من السورة فلا تغفل عن امره ونهيه ووعده ووعيده ومواعظه واخبار انبيائه وذكر منته واحسانه

فلكل

فيما يتعلق بقراءة القرآن مطلقا

٢٧

فلكل واحد حق فالرجاء حق الوعد والخوف حق الوعيد والعزم حق الامر والنهي والاتعاظ
حق الموعظة والشكر حق تذكر المنة والاعتبار حق اخبار الانبياء وتفصيل وظيفة قراءة
القرآن لا يحتمله هذا المحل لكنا نذكر جملة منه في اخر الفصل وبالجملة ففهم معاني القرآن
يختلف بحسب درجات الفهم والفهم يختلف بحسب نور العلم وصفاء القلب ودرجات
ذلك لا تنحصر والصلوة مفتاح القلوب فيها تنكشف اسرار الكلمات فهذا حق القراءة وهو
ايضا حق الاذكار والتسبيحات ثم تراعي الهيئة في القراءة زيادة على التدبر فترتل ولا تسرد
فان ذلك ايسر للتامل وتفرق بين نغماتك في اية الرحمة والعذاب والوعد والوعيد و
التمجيد والتعظيم وروي انه يقال لقارئ القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا
ومن وظائف القراءة من الاثر قول الصادق عليه السلام من قرأ القرآن ولم يخضع له ولم يرق
قلبه ولم ينش حزنا ووجلا في سره فقد استهان بعظيم شان الله تعالى وخسر خسرانا
مبينا فقارئ القرآن يحتاج الى ثلثة اشياء قلب خاشع وبدن فارغ وموضع خال
فاذا خشع لله قلبه فر منه الشيطان الرجيم قال الله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم فاذا تفرغ نفسه من الاسباب تجرد قلبه للقراءة فلا يعترضه عارض
فيحرمه نور القرآن وفوائده واذا اتخذ مجلسا خاليا واعتزل عن الخلق بعد ان اتى بالخصلتين
الاولتين خضوع القلب وفراغ البدن استانس روحه وسره بالله ووجد حلاوة
مخاطبات الله عباده الصالحين وعلم لطفه بهم ومقام اختصاصه لهم بفنون كراماته و
بدايع اشاراته فاذا شرب كاسا من هذا المشرب لا يختار على ذلك الحال حالا ولا على
ذلك الوقت وقتا بل يؤثره على كل طاعة وعبادة لان فيه المناجاة مع الرب بلا واسطة
فانظر كيف تقرأ كتاب ربك ومنشور ولايتك وكيف تجيب اوامره وتجتنب نواهيه وكيف
تمتثل حدوده فانه كتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فرتله ترتيلا وقف عند وعده ووعيده وتفكر في امثاله ومواعظه واحذر

ان تقع

ان تقع من قامتك حرفا في اضافة حد حده الركوع فاذا وصلت اليه فجدد على قلبك ذكر كبرياء الله تعالى وعظمته وخساسة كل ما سواه وتلاشيه فارفع يديك لذلك وقل الله اكبر مستجيرا في ركعتك بعفو الله من عقابه ومتبعا سنة نبيه ثم تستانف له ذلا وتواضعا بركوعك واجتهد في توفيق قلبك وتجديد خشوعك واستشعر ذلك وعز مولاك واتضاعك وعلو ربك وتستعين على تقرير ذلك في قلبك بلسانك فتسبح ربك وتحمده وتشهد له بالعظمة والكبرياء وانه اعظم من كل عظيم بقولك سبحان ربي العظيم وبحمده وتكرر ذلك على لسانك وقلبك لتؤكده بالتكرار وتقرره في ذاتك بالتذكار وكلما اكررت فيه وازددت خضوعا ازددت عند مولاك رفعة ثم ترتفع من ركوعك راجيا انه راحم ذلك وتؤكد الرجاء في قلبك بقولك سمع الله لمن حمده اجاب الله لمن حمده وشكره ثم تردف ذلك بالشكر المتقاضي للمزيد فتقول الحمد لله رب العالمين الخ وفي ذلك غاية الخضوع ومزيد التذلل اذا راعيت ذلك بالحقيقة قال الصادق عليه السلام لا يركع عبد لله تعالى ركوعا على الحقيقة الا زينه الله تعالى بنور بهائه واظله في ظلال كبريائه وكساه كسوة اصفيائه والركوع اول والسجود ثان فمن اتى بمعنى الاول صلح للثاني وفي الركوع ادب وفي السجود قرب ومن لا يحسن الادب لا يصلح للقرب فاركع ركوع خاضع لله بقلبه متذلل وجل تحت سلطانه خافض له بجوارحه خفض خائف حزين على ما يفوته من فائدة الراكعين وحكي ان ربيع بن خثيم كان يسهر بالليل الى الفجر في ركعة واحدة فاذا اصبح تزفر وقال آه سبق المخلصون وقطع بنا واستوف ركوعك باستواء ظهرك وانحط عن همتك في القيام بخدمته الا بعونه وفر بالقلب عن وساوس الشيطان وخدائعه ومكائده فان الله تعالى يرفع عباده بقدر تواضعهم له ويهديهم الى اصول التواضع والخضوع والخشوع بقدر اطلاع عظمته على سرائرهم السادس السجود وهو اعظم مراتب الخضوع واحسن درجات الخشوع واعلى مراتب الاستكانة واحق المراتب باستيجاب القرب الى الله تعالى

وتلقى

وتلقى انوار رحمته ومعاطف كرمه كما نبه عليه الكتاب الكريم فامر لنبيه ان يسجد ووعده على ذلك بان يقترب فاذا اردت السجود فاستحضر عظمة الله تعالى زيادة على ما احضرت حال الركوع وكبره رافعا يديك وانت قائم ثم اهو الى السجود ومكن اعز اعضائك وهو الوجه من اذل الاشياء وهو التراب فان امكنك ان لا تجعل بينهما حائلا فتسجد على الارض فافعل فانه اجلب للخشوع وادل على الذل والخضوع وهذا هو السر في منع الشريعة من السجود على ما يؤكل او يلبس لانه من متاع الدنيا واهلها الذين اغتروا بغرورها وركنوا الى زخرفها واطمئنوا اليها فاسلمتهم الى الهلاك لتخرج مما كانوا اليها واذا وضعت نفسك موضع الذل فاعلم انك وضعتها موضعها ورددت الفرع الى اصله فانك من التراب خلقت واليه رددت ثم تخرج منها مرة اخرى فاحضر في بالك نقلانك منها واليها ثم خروجك منها بتكرر السجود كما ذكر الله تعالى ذلك بقوله منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وعند هذا جدد على قلبك عظمة الله تعالى وعلوه وقل سبحان ربي الاعلى وبحمده واكده بالتكرار فان المرة الواحدة ضعيفة الاثر في القلب فاذا رق قلبك وظهر ذلك فليصدق في رجائك في رحمة ربك فان رحمته تتسارع الى الضعف والذل لا الى التكبر والبطر فارفع راسك مكبرا وسائلا حاجتك ومستغفرا من ذنوبك ثم اكد التواضع بالتكرار وعد الى السجود ثانيا كذلك فزيادته تزيد القرب منك وبتكراره يتأكد السوانح الالهية وتظهر اللوامع الغيبية اذا وقع على وجهه قال الصادق وعن قبل ما خسر والله قط من اتى بحقيقة السجود ولو كان في العمر مرة واحدة وما افلح من خلى بربه في مثل ذلك الحال شبيها بمخادع نفسه غافلا لاهيا عما اعد الله للساجدين من انس العاجل وراحة الآجل ولا بعد عن الله ابدا من احسن تقربه في السجود ولا قرب اليه ابدا من اساء ادبه وضيع حرمته بتعلق قلبه بسواه في حال سجوده فاسجد سجود متواضع لله ذليل علم انه خلق من تراب نطاه الخلق وانه ركب من نطفة يستقذرها كل احد وكون ولم يكن جعل الله تعالى معنى السجود سبب التقرب اليه بالقلب والسر والروح فمن قرب منه بعد من غيره الا ترى في الظاهر

انه لا يستوي

انه لا یستوی حال السجود الآیا المواری عن جمیع الاشیاء والاحتجاب عن کل ما تراه العیون کذلک
امر الباطن فمن کان قلبه متعلقا فی صلوته بشیء من دون الله فهو قریب من ذلک الشیء بعید
عن حقیقة ما اراد الله منه فی صلوته قال الله عز وجل ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه وقال
رسول الله قال الله تعالی لا اطلع علی قلب عبد فاعلم فیه حب الاخلاص لطاعتی لوجهی وابتغاء
مرضاتی الا تولیت تقویمه وسیاسته ومن اشتغل فی صلوته بغیری فهو من المستهزئین
بنفسه ومکتوب اسمه فی دیوان الخاسرین **السابع** التشهد اذا جلست للتشهد بعد هذه
الافعال الدقیقة والاسرار العمیقة المشتملة علی الاخطار الجسیمة والاهوال العظیمة فاستشعر
الخوف التام والرهبة والحیاء والوجل ان یکون جمیع ما سلف منک غیر واقع علی وجهه
ولا محصلا لوظیفته وشرطه ولا مکتوبا فی دیوان المقبولین فاجعل بیدک صفرا من فوائدها
الآن تتدارکک الله برحمته ویقبل عملک الناقص بفضله وارجع الی مبدء الامر و
اصل الدین وتمسک بکلمة التوحید وحصن الله تعالی الذی من دخله کان آمنا ان لم
یکن حصل فی یدک غیره واشهد له بالوحدانیة واحضر رسوله الکریم ونبیه المعظم بالبال و
اشهد له بالعبودیة والرسالة وصل علیه وعلی آله مجددا عهد الله تعالی باعادة کلمتی الشهادة
متعرضا بهما لتأسیس مراتب السعادة فانهما اول الوسائل واساس الفواضل وجماع امر الفضائل وان لم
لا تنجا تتم لک بصلوتک عشرا من صلواته اذا قمت بتحقیق صلوتک علیه التی لو وصل الیک
منها واحدة افلحت ابدا قال الصادق ع التشهد ثناء علی الله تعالی فکن عبدا له فی السر خاضعا
له فی الفعل کما انک عبد له بالقول والدعوی وصل صدق لسانک بصفاء صدق سرک
فانه خلقک عبدا وامرک ان تعبده بقلبک ولسانک وجوارحک وان تحقق عبودیتک له
بربوبیته لک وتعلم ان نواصی الخلق بیده فلیس لهم نفس ولا لحظة الا بقدرته ومشیته وهم
عاجزون عن اتیان اقل شیء فی مملکته الا باذنه وارادته قال الله عز وجل وربک یخلق ما یشاء
ویختار ما کان لهم الخیرة من امرهم سبحان الله وتعالی عما یشرکون فکن لله عبدا شاکرا بالفعل

فی وظائف التشهد واسراره

کما انک عبد ذاکر بالقول والدعوی وصل صدق لسانک بصفاء سرک فانه خلقک فعز وجل
ان یکون ارادة ومشیة لاحد الا بسابق ارادته ومشیته فاستعمل العبودیة فی الرضا بحکمه
وبالعبادة فی اداء اوامره وقد امرک بالصلوة علی نبیه محمد صلی الله علیه وآله فاوصل
صلوته بصلوته وطاعته بطاعته وشهادته بشهادته وانظر ان لا یفوتک برکات معرفة حرمته
فتحرم عن فائدة صلوته وامره بالاستغفار لک والشفاعة فیک ان اتیت بالواجب فی الامر و
النهی والسنن والآداب وتعلم جلیل مرتبته عند الله عز وجل **الثامن** التسلیم اذا فرغت عن
التشهد فاحضر نفسک بحضرة سید المرسلین والملائکة المقربین وقل السلام علیک ایها
النبی ورحمة الله وبرکاته الی آخر التسلیم المستحب ثم احضر فی بالک النوع وبقیة انبیاء الله
والائمة ع والحفظة لک من الملائکة المقربین المحصین لاعمالک وقل السلام علیکم ورحمة الله
وبرکاته ولا تطلق لسانک بصیغة الخطاب من غیر حضور مخاطب فی ذهنک فتکون من العابثین
واللاعبین وکیف تسمع الخطاب لمن لا تقصد لولا فضل الله تعالی ورحمته الشاملة ورأفته
الکاملة فی اجزائه بذلک عن اصل الواجب وان کان بعیدا عن درجات القبول منحطا عن اوج
القرب والوصول وان کنت اماما لقوم فاقصدهم بالسلام مع من تقدم من المقصودین
ولیقصدوا هم الرد علیک ایضا ثم یقصدوا مقصدک بسلام ثان فاذا تعلمتم ذلک فقد
ادیتم وظیفة السلام واستحققتم من الله تعالی مزید الاکرام واصل السلام مشترک بین التحیة
الخاصة وبین الاسم المقدس من اسماء الله تعالی والمعنی هنا علی الاول ظاهر وعلی الثانی
یکون مستعارا فی الخلق باذن الله للتفأل بالسلام والامان من عذاب الله تعالی الحق
بحدوده قال الصادق ع معنی السلام فی دبر کل صلوة الامان ای من ادی امر الله وسنة
نبیه خاضعا له خاشعا منه قلبه فله الامان من بلاء الدنیا والبرائة من عذاب الآخرة والسلام
اسم من اسماء الله تعالی اودعه خلقه لیستعملوا معناه فی المعاملات والامانات والانصاف
وتصدیق مصاحبتهم فیما بینهم وصحة معاشرتهم واذا اردت ان تضع السلام موضعه و

فی وظائف السلام واسراره

تؤدى معناه فاتق الله ليسلم منك دينك وقلبك وعقلك لا تدنسها بظلمة المعاصي
وليسلم حفظتك لا تبرمهم ولا تملهم وتوحشهم منك بسوء معاملتك معهم ثم صديقك
ثم عدوك فان من لم يسلم منه من هو اقرب اليه فالابعد اولى ومن لا يضع السلام مواضعه
هذه فلا سلم ولا تسليم وكان كاذبا في سلامه وان افشاه في الخلق **تتمة الفصل** اذا
ابتدأ الصلوة على ما وصفت لك فاختمها بالخشوع والخضوع والخوف من منقلب الرد
وخيبة الحرمان واستشعر شكر الله تعالى على توفيقه لاتمام هذه الطاعة وتوهم انك
مودع في صلوتك هذه وانك ربما لا تعيش بمثلها كما قال ص صل صلوة مودع ثم استشعر
بقلبك الحياء من التقصير في الصلوة والخوف من ان تلف فيضرب بها وجهك فاذا فعلت
ذلك رجوت ان تكون من الخاشعين الذينهم على صلوتهم يحافظون والذينهم على صلوتهم
دائمون واعرض صلوتك على هذا الوصف فبقدر ما يتيسر منها كذلك ينبغي ان
تفرح وتزيد على ما يفوتك ينبغي ان تتحسر وتجتهد في مداواة قلبك فان صلوة الغافل
مريح ابليس اللعين نسئل الله ان يغمرنا برحمته ويتغمدنا بمغفرته اذ لا وسيلة لنا الا الاعتراف
بالعجز عن القيام بوظائف طاعته ثم عقب في ذلك كله بالاشتغال بالتعقيب من الشكر والدعا
وبالغ في الاخلاص والانقطاع والابتهال الى الله تعالى في مغفرة ذنبك وقبول عملك
تلقى طاعتك بيد الرحمة فان الفضل عميم والكرم جسيم والرحمة واسعة والجود فائض
والمحل قابل وخلاصة وظائف الدعاء عقيب الصلوة وغيرها ما قال مولينا الصادق ع
احفظ ادب الدعاء وانظر من تدعو وكيف تدعو ولماذا تدعو وحقق عظمة الله تعالى و
كبريائه وعاين بقلبك علمه بما في ضميرك واطلاعه على سرك وما يكن فيه من الحق والباطل
واعرف طرق نجاتك وهلاكك كيلا تدعو الله تعالى بشيء عسى فيه هلاكك وانت تظن
ان فيه نجاتك قال الله تعالى ويدعو الانسان بالشر دعائه بالخير وكان الانسان عجولا
وتفكر ماذا تسئل ولماذا تسئل والدعاء استجابة الكل منك للحق وتذويب المهجة في

مشاهدة

في وظائف التعقيب بعد السلام

مشاهدة الرب وترك الاختيار جميعا وتسليم الامور كلها ظاهرها وباطنها الى الله تعالى فان
لم تات بشرط الدعاء فلا تنتظر الاجابة فانه يعلم السر واخفى فلعلك تدعوه بشيء قد علم من نيتك
خلاف ذلك قال بعض الصحابة لبعضهم انتم تنتظرون المطر بالدعاء وانا انتظر الحجر واعلم انه لو
لم يكن الله امرنا بالدعاء لكنا اذا اخلصنا الدعاء تفضل علينا بالاجابة فكيف وقد ضمن ذلك لمن
اتى بشرائط الدعاء وسئل رسول الله ص عن اسم الله الاعظم فقال كل اسم من اسماء الله اعظم ففرغ
قلبك عن كل ما سواه وادعه باي اسم شئت فليس في الحقيقة لله اسم دون اسم بل هو الله
الواحد القهار وقال النبي ص ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب لاه فاذا اتيت بما ذكرت لك من
شرائط الدعاء واخلصت سرك لوجهه فابشر باحدى ثلث اما ان يعجل لك ما سئلت واما ان
يدخر لك ما هو اعظم منه واما ان يصرف عنك من البلايا ما لو ارسله عليك لهلكت قال
النبي ص قال الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قال الصادق ع
لقد دعوت الله تعالى مرة واحدة فاستجاب لي ونسيت الحاجة لان استجابته باقباله على عبده
عند دعوته اعظم واجل مما يريد منه العبد ولو كانت الجنة ونعيمها الابد ولكن لا يعقل ذلك
الا العالمون المحبون العارفون الفائزون صفوة الله وخواصه انتهى وهو كاف في وظيفة الدعاء
وان عقبت بشيء من القران فينبغي ان تتدبر بعض وظائفه لتقوم بشروطه وتمتثل مرسوم
حدوده كما ينبغي وذلك لكل قارئ وما ورد في ثواب قراءة القران والحث عليه يخرج ذكره
عن موضع الرسالة فلنذكر مهم وظائفه ملخصا وهو امور الاول حضور القلب وترك حديث
النفس قيل في تفسير قوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي بجد واجتهاد واخذه بالجد
ان يتجرد عند قراءته بحذف جميع المشغلات والهموم عنه الثاني التدبر وهو وراء حضور
القلب فان الانسان قد لا يتفكر في غير القران ولكنه يقتصر على سماع القران وهو لا يتدبره
والمقصود من التلاوة التدبر قال سبحانه افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وقال تعالى ورتل القران ترتيلا لان الترتيل يمكن الانسان من التدبر الباطن قال

لا خير

في وظائف قراءة القران

لا خير في عبادة لا فقه فيها ولا خير في قراءة لا تدبر فيها واذا لم يمكن التدبر الا بالترديد فليردد كما قال ابو ذر قام رسول الله ليلة يردد قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم الثالث التفهم وهو ان يستوضح من كل آية ما يليق بها اذ القرآن يشتمل على ذكر صفات الله تعالى وافعاله واحوال انبيائه والمكذبين لهم واحوال ملائكته وذكر اوامره وزواجره وذكر الجنة والنار والوعد والوعيد فليتأمل معاني هذه الاسماء والصفات لينكشف له اسرارها ففيها اسرار الدقائق وكنوز الحقائق قال ابن مسعود من اراد ان يعلم علم الاولين والآخرين فعليه بالقرآن قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا الخ وقال علي ع لو شئت لاوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب فمن لم يتفهم معاني القرآن في تلاوته وسماعه ولو في ادنى المراتب دخل في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وقوله افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها الرابع التخلي عن موانع الفهم فان اكثر الناس منعوا من فهم القرآن لاسباب وحجب اسدلها الشيطان على قلوبهم فحجبت عن عجائب اسراره قال ص لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى الملكوت ومعاني القرآن واسراره من جملة الملكوت والحجب الموانع منها الاشتغال بتحقيق الحروف واخراجها من مخارجها والتشدق بها من غير ملاحظة المعنى وقيل ان المتولي لحفظ ذلك شيطان وكل بالقراء ليصرف عن معنى كلام الله تعالى فلا يزال يحملهم على ترديد الحروف ويخيل اليهم انه لم يخرج من مخرجه فيكون تأمله مقصورا على مخارج الحروف فمتى ينكشف له المعاني واعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعا لمثل هذا التلبيس ومنها ان يكون مبتلى من الدنيا بهوى مطاع فان ذلك سبب لظلمة القلب كالصدأ على المرآة فيمنع جلية الحق ان يتجلى فيه وهو اعظم حجاب للقلب وبه حجب الاكثرون وكلما كانت الشهوات اكثر تراكما على القلب كان البعد عن اسرار الله تعالى اعظم ولذلك قال ص الدنيا والآخرة ضرتان بقدر ما يقرب من احدهما يبعد عن الاخرى الخامس ان يخصص

نفسه



نفسه بكل خطاب في القرآن من امر او نهي او وعد او وعيد ويقدر انه هو المقصود وكذلك ان سمع قصص الاولين والانبياء عليهم السلام علم ان مجرد القصة غير مقصود وانما المقصود الاعتبار ولا يعتقد ان كل خطاب خاص في القرآن وسائر الخطابات الشرعية وارد على طريقة اياك اعني واسمعي يا جارة وهي كلها نور وهدى ورحمة للعالمين ولذلك امر الله تعالى الكافة بشكر نعمة الكتاب فقال واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واذا قدر انه المقصود لم يتخذ دراسة القرآن عملا بل قراءة كقراءة العبد كتاب مولاه الذي كتبه اليه ليتأمله ويعمل بمقتضاه قال حكيم هذا القرآن انا من قبل ربنا بعهوده نتدبرها في الصلوة ونقف عليها في الخلوات وننفذها في الطاعات بالسنن المتبعات السادس التأثر وهو ان يتأثر قلبه بآثار مختلفة بحسب اختلاف الآيات فيكون له بحسب كل فهم حال ووجد يتصف به عند ما توجه نفسه في كل حال من الحالات المختلفة التي فهمها من خوف وحزن ورجاء او غيره فيستعد لذلك و ينفعل ويحصل له التأثر والخشية ومهما قويت معرفته كانت الخشية اغلب الاحوال على قلبه ان التضييق غالب على العارفين فلا يرى ذكر المغفرة والرحمة الا مقرونا بشروط يقصر العارف عن نيلها كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فانه قرن المغفرة بهذه الشروط الاربعة وكذلك قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى آخر السورة وذكر فيه اربع شروط وحيث اوجز واختصر ذكر شرطا واحدا جامعا لكل الشرائط فقال ان رحمة الله قريب من المحسنين اذ كان الاحسان جامعا لكل الشرائط وتأثر العبد بالتلاوة ان يصير بصفة الآية المتلوة فعند الوعيد يتضائل من خشية الله وعند الوعد يستبشر فرحا بالله وعند ذكر الله واسمائه يتطأطأ خضوعا لجلاله وعند ذكر الكفار في حق الله ما يمتنع عليه كالصاحبة والولد يغض صوته وينكسر في باطنه حياء من قبح ادعائهم ويكبر الله ويقدسه عما يقول الظالمون وعند ذكر الجنة ينبعث بباطنه شوقا اليها وعند ذكر النار ترتعد فرائصه خوفا منها ولما قال رسول الله لابن مسعود اقرأ علي قال فتحت سورة النساء فلما بلغت فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد

وجئنا

وجثنا بك على هؤلاء شهيدا رايت عيناه فلذرفان من الدمع فقال لي حسبك الان وذلك
لاستغراق تلك الحالة لقلبه بالكلية والقران انما يراد لهذه الاحوال واستجلابها الى القلب
والعمل بها قال رسول الله صلى الله عليه واله اقرأ القران ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت عليه
جلودكم فاذا اختلفتم فلستم تقرئونه وقال الله تعالى الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا والاكثر المؤمنين في تحريك اللسان خفيفة وروي ان رجلا جاء
الى النبي ليعلمه القران فعلمه فانتهى الى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره فقال يكفيني هذا وانصرف فقال رسول الله انصرف الرجل وهو
فقيه واما التالي باللسان المعرض عن العمل بالقلب فجدير ان يكون المراد بقوله تعالى ومن
اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وانما حظ اللسان
تصحيح الحروف بالترتيل وحظ العقل تفسير المعاني وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار
والائتمار الساعي الترقي وهو ان يوجه قلبه وعقله الى القبلة الحقيقية فيسمع الكلام من
الله تعالى لا من نفسه ودرجات القرائة ثلث ادناها ان يقدر العبد كانه يقرء على الله
تعالى واقفا بين يديه وهو ناظر اليه ويسمع منه فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال
والتضرع والابتهال والثانية ان يشهد بقلبه كانه سبحانه يخاطبه بالطافه ويناجيه بانعامه
واحسانه وهو في مقام الحياء والتعظيم لمن الله والاصغاء اليه والفهم منه الثالثة
ان يرى في الكلام المتكلم وفي الكلمات الصفات فلا ينظر الى قلبه ولا الى قرائته ولا
الى التعلق بالانعام من حيث هو منعم عليه بل يقصر الهم على المتكلم ويقف فكره عليه
ليستغرق في مشاهدته وهذه درجة المقربين وعنها اخبر جعفر بن محمد الصادق عم بقوله
لقد تجلى الله لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون وقال ايضا وقد سئلوه عن حاله الحقه في
في الصلوة حتى خر مغشيا عليه فلما افاق قيل له في ذلك فقال مازلت اردد هذه الاية
على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته الثامن التبري والمراد به
ان يتبرء

ان يتبرء من حوله وقوته فلا يلتفت الى نفسه بعين الرضا والتزكية فاذا تلى ايات الوعد ومدح
الصالحين حذف نفسه عن درجة الاعتبار وشهد فيها الموقنين والصديقين ويتشوق
الى ان يلحقه الله بهم واذا تلى ايات المقت والذم للمقصرين شهد نفسه هناك وقدر انه المخاطب
خوفا واشفاقا والى هذه المرتبة اشار امير المؤمنين عم وسيد الوصيين في الخطبة التي يصف
فيها المتقين بقوله فاذا مروا باية فيها تخويف اصغوا اليها مسامع قلوبهم وظنوا ان زفير جهنم في
اذانهم الخ ومن راى نفسه بصورة التقصير في القرائة كان ذلك سبب قربه ومن شاهد
نفسه بعين الرضا فهو محجوب بنفسه فهذه نبذة من وظائف القرائة واسرارها وفقنا الله
لتلقي الاسرار والحقنا بعبادة الابرار واذا وصلت الى هذا المقام فاسجد سجدتي الشكر شكرا
لله سبحانه على مزيد الانعام ولحضر انعامه لديك ببالك وابادير عندك في جميع حوائك
وقل شكرا شكرا الى تمام ما يمكنك من المزيدات مع ذلك مقصرا عما يجب عليك من التحميد
وغاية ما يجب الاعتراف بالتقصير والاستغفار من كل قليل وكثير اللهم ارزقنا العمل بما كشفت لنا
من اسرار الايات وزدنا فيضا وعرفانا يكون لنا سلما الى نيل تلك الدرجات ووفقنا لدرك
الحق بالتوفيق وثبتنا قدمنا على مقامات الصدق وحقائق التحقيق بفضلك وجودك
العميم انك انت الوهاب الكريم

الفصل الثالث في المنافيات

وهو في هذا المقام ما
ابطل الصلوة او نقصت كمالها من جهلت قلبية وهي تنقسم الى منافيات الكمال والمنافيات
الصحة وضابط الاول ما ينافي الاقبال بالقلب على الله تعالى من حديث النفس والالتفات
الى امر دنيوي بل الفكر في غير متعلق الصلوة وان كان اخروية فانه من دقائق مكائد الشيطان
فان المطلوب لله تعالى والموجب للقبول انما هو الاقبال على كل فعل من افعالها حال الاشتغال
فيه كما نبه بقوله عليه وانما لك من صلوتك ما اقبلت عليه بقلبك ويدخل في هذا القسم ما عده
الفقهاء من المكروهات كمدافعة الاخبثين والنعاس والنخم والبصاق والعبث وغيرها فانها
مشتركة في مضادة الاقبال ومنافية للخشوع واما منافيات الصحة فضابطها منافاة الاخلاص
واستكبار

في وظائف سجدة الشكر

فيما يبطل الصلوة وينافيها

فی منافاة الریاء والعجب للصلوة معنی

واستکبار الطاعة ویدخل فی الاول الریاء باقسامه وفی الثانی العجب والکلام فی کل منهما مستوفی
وذکر اقسامهما واحکامهما یخرج عن وضع الرسالة لکنا نذکر المهم واعلم ان الوعید علی هاتین
الآفتین فی الکتاب والسنة کثیر یخرج عن حد الحصر قال الله تعالی فویل للمصلین الذین هم عن صلوتهم
ساهون الذین هم یراؤن وقال النبی ان النار واهلها یعجون من اهل الریاء فقیل یا رسول الله و
کیف تعج النار قال من حر النار التی یعذبون بها وعنه صلی الله علیه و آله قال المرائی یوم القیمة
ینادی باربعة اسماء یا کافر یا فاجر یا غادر یا خاسر ضل سعیک وبطل اجرک ولا خلاق لک
التمس الاجر ممن کنت تعمل له یا مخادع وعنه ان الله تعالی یقول انا اغنی الاغنیاء عن الشرک
من عمل عملا اشرک فیه غیری فنصیبه له فانا لا اقبل الا ما کان خالصا لی وعنه ان الجنة تکلمت و
قالت انی حرام علی کل بخیل ومرائی وعنه ان اول من یدعی یوم القیمة رجل جمع القرآن ورجل
قتل فی سبیل الله ورجل کثیر المال فیقول الله عز وجل للقاری الم اعلمک ما انزلت علی
رسولی فیقول بلی یا رب فیقول ما عملت فیما علمت فیقول یا رب قمت به فی اناء اللیل واطراف
النهار فیقول الله کذبت ویقول الملائکة کذبت ویقول الله تعالی انما اردت ان یقال
فلان قاری فقد قیل ذلک ویؤتی بصاحب المال فیقول الله تعالی الم اوسع علیک حتی
لم ادعک فیقول بلی یا رب فیقول فما فعلت فیما اتیتک قال کنت اصل الرحم واتصدق فیقول
الله تعالی کذبت وتقول الملائکة کذبت ویقول الله تعالی بل اردت ان یقال فلان جواد و
قد قیل ذلک ویؤتی بالذی قتل فی سبیل الله فیقول الله تعالی ما فعلت فیقول امرت
بالجهاد فی سبیل الله فقاتلت حتی قتلت فیقول تم کذبت وتقول الملائکة کذبت ویقول
الله تم بل اردت ان یقال فلان شجاع جری فقد قیل ذلک ثم قال رسول الله اولئک
خلق الله تسعر بهم نار جهنم وعن الصادق ایاک والریاء فانه من عمل لغیر الله وکله الله
الی من عمل له وعنه فی قول الله عز وجل فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا ولا یشرک
بعبادة ربه احدا قال الرجل یعمل شیئا من الثواب لا یطلب به وجه الله انما یطلب تزکیة نفسه

یشتهی

فی الریاء واقسامه

یشتهی ان یسمع به الناس فهذا الذی اشرک بعبادة ربه ثم قال ما من عبد اسر خیرا فذهبت
الایام حتی یظهر الله له خیرا وما من عبد اسر شرا فذهبت الایام ابدا حتی یظهر له شرا و
الاثر فی ذلک یطول وقال الله تعالی فی ذم العجب ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم ذکر ذلک فی
معرض الانکار وقال تعالی وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا وهو ایضا راجع الی العجب
بالعمل علی وجه وقال النبی ثلاث مهلکات شح مطاع وهوی متبع واعجاب المرء بنفسه وقال
الصادق من دخله العجب هلک وعنه للعجب درجات منها ان یزین للعبد سوء عمله فیراه
حسنا فیعجبه ویحسب انه یحسن صنعا وعنه قال اتی عالم عابدا فقال له کیف صلوتک فقال مثلی
یسئل عن صلوته وانا اعبد الله منذ کذا وکذا قال وکیف بکاؤک قال ابکی حتی تجری دموعی
فقال له العالم فان ضحکک وانت خائف خیر من بکائک وانت مدل ان المدل لا یصعد من
عمله شیء وعن احدهما قال دخل المسجد رجلان احدهما عابد والاخر فاسق فخرجا من المسجد
والفاسق صدیق والعابد فاسق وذلک انه یدخل المسجد العابد مدلا بعبادته فیدل بها فتکون
فکرته فی ذلک ویکون فکرة الفاسق فی الندم علی فسقه ویستغفر الله عز وجل بما صنع
من الذنوب وقال النبی قال الله تعالی لداود یا داود بشر المذنبین وانذر الصدیقین قال
یا داود بشر المذنبین انی اقبل التوبة واعفو عن الذنب وانذر الصدیقین ان لا یعجبوا
باعمالهم فانه لیس عبد یعجب بالحسنات الا هلک واعلم ان الریاء علی ضربین ریاء محض وریاء
مخلوط فالمحض ان یرید بعمله نفع الدنیا وهو اعم من ان یتوصل به الی محرم او مباح الجلی
من ان یخطر الیه بعض النقص ولا یعد من الخاصة والمخلوط ان یقصد به ذلک مع التقرب الی الله
تعالی وکلاهما مفسد للعمل بل الاول ساقط عن درجة البحث والاعتبار والثانی هو
الاشراک لله تعالی فی العبادة التی قد تقدم انه ترکها لشریکه وهذا هو الشرک الخفی فی
هذه الامة الذی اشار الیه النبی بانه اخفی من دبیب النمل ثم المقصود هنا لیس هو البحث عن العمل
الذی یقع ابتداء ریاء لان ذلک باطل فی نفسه ولا یعرض لقلوب العارفین وانما الکلام

فیما یکون

فما يبتدئ الانسان به من العبادة خالصاً لله تعالى لا يريد به غيره ثم يعرض له ما ينافي
الاخلاص على وجه الثوب اللطيف الذي ينبغي التنبيه عليه في مثل هذا المقام وهو يأتي
على وجوه بعضها خفي وبعضها جلي احدها ان يعقد الصلوة مثلاً على الاخلاص المحض و
الطاعة والاقبال على الله تعالى بما هو خال من نظر الناس اليه فيدخل عليه داخل او
ينظر اليه ناظر فيقول له الشيطان زد صلوتك حسناً حتى ينظر اليك هذا الناظر بعين
الوقار والصلاح ولا يزدريك ولا يغتابك فتخشع جوارحه وتسكن اطرافه ويحسن صلوته
وهذا هو الرياء الظاهر الذي لا يخفى على المبتدئين من المريدين ولكنه في
الجملة من شوائب القرب ومنافي الاخلاص وثانيها ان يكون قد فهم هذه الآفة واخذ
منها حذره فصار لا يطيع الشيطان فيها ولا يلتفت اليه ويستمر في صلوته كما كان فيأتيه في
معرض الخير ويقول انت متبوع ومقتدى بك ومنظور اليك وما تفعله يؤثر عنك
ويتأسى فيه بك غيرك فيكون لك ثواب اعمالهم ان احسنت وعليك الوزر ان اسأت
فاحسن عملك بين يديه لعله يقتدي بك في الخشوع وتحسين العبادة فتكون شريكاً لمن
اقتدى بك وهلم جرا للحديث المشهور ان من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها
الى يوم القيمة وهذه المكيدة اعظم من الاولى وادق وقد ينخدع بها من لا ينخدع بالاولى
وهو ايضاً عين الرياء ومبطل للاخلاص فانه اذا كان يرى الخشوع وحسن العبادة خيراً لا
يرضى لغيره تركه فلم يرتضي لنفسه ذلك في الخلوة ولا يمكن ان يكون نفس غيره اعز عليه
من نفسه فهذا عين التلبيس بل المقتدي به هو الذي استقام في نفسه واستنار قلبه
فانتشر نوره الى غيره فيكون له الثواب عليه واما فعل الاول فمحض النفاق والتلبيس فيطالب
يوم القيمة بتلبيسه ويعاقب على اظهاره من نفسه ما ليس متصفاً به وان اثيب المقتدي به
وثالثها وهو ادق مما قبلها ان يتنبه العبد لذلك وانه مكيدة من الشيطان ويعلم ان
مخالفته بين الخلوة والمشاهدة للغير محض الرياء ويعلم ان الاخلاص في ان تكون صلوته

في الخلاء مثل

في الخلاء مثل صلوته في الملاء ويستحي من نفسه ومن ربه ان يتخشع لمشاهدة خلقه تخشعاً
زائداً على عادته فيقبل على نفسه في الخلاء ويحسن صلوته على الوجه الذي يرتضيها
في الملاء ويصلي ايضاً في الملاء كذلك للعلة المذكورة وهذا ايضاً من الرياء الغامض لانه
حسن صلوته في الخلوة لتحسن في الملاء فلا يكون قد فرق بينهما بالتفاوت في الخلوة والملاء
للخلق بل الاخلاص ان يكون مشاهدة البهائم لصلوته ومشاهدة الخلق على وتيرة واحدة
فكان نفس صاحب هذه الخطرة ليست تسمح باساءة الصلوة بين الناس ثم يستحي من نفسه
ان يكون في صورة المرائين ويظن ان ذلك يزول بان يستوي صلوته في الخلاء والملاء
هيهات بل زوال ذلك بان لا يلتفت الى الخلق كما لا يلتفت الى الجمادات والبهائم في الخلاء و
الملاء جميعاً وهذا شخص مشغول الهم بالخلق في الخلاء والملاء جميعاً وهذا من المكائد الخفية
والى هذه الاشارة في الحديث النبوي لا يكمل ايمان العبد حتى يكون الناس عنده بمنزلة
الاباعر فما مل ورابعها وهو ادق واخفى ان ينظر اليه الناس وهو في صلوته فيعجز الشيطان
عن ان يقول له اخشع لاجلهم فانه قد عرف انه لا يصغي لذلك فيقول له الشيطان تفكر في عظمة الله
وجلاله ومن انت واقف بين يديه واستحي ان ينظر الله الى قلبك وانت غافل عنه فيحضر
بذلك قلبه وتجمع جوارحه ويظن ان ذلك عين الاخلاص وهو عين المكر والخداع فان خشوعه
لو كان لنظره الى جلال الله وعظمته لكانت هذه الخطرة تلازمه في الخلوة ولكان لا يختص
حضورها بحالة حضور غيره وعلامة الامن من هذه الآفة ان يكون هذا الخاطر مما يألفه
في الخلوة كما يألفه في الملاء ولا يكون حضور الغير هو السبب في حضور الخاطر كما لا يكون حضور
البهيمة سبباً فما دام يفرق في احواله بين مشاهدة الانسان ومشاهدة بهيمة فهو بعد خارج عن صفو
الاخلاص مدنس الباطن بالشرك الخفي من الرياء وهذا الشرك اخفى في قلب ابن آدم من دبيب النملة السوداء
في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء كما ورد به الخبر ولا يسلم من الشيطان الا من دق نظره وسعد بتوفيق
الله تعالى وهدايته والا فالشيطان ملازم للمتشمرين لعبادة الله تعالى لا يغفل عنهم لحظة حتى

يحملهم

في الرياء وأقسامه

٤٢

بعملهم بل العادات في كل حركة من الحركات حتى في كحل العين وقص الشارب وطيب يوم الجمعة ولبس
الثياب انما نوه فان هذه سنن في اوقات مخصوصة لكن للنفس فيها حظا خفيا لارتباط نظر الخلق
بها فيدخل الشيطان عليه من هذه المداخل ان لم يتيقظ ولهذا قيل ركعتان من عالم افضل من
عبادة سنة من جاهل واريد به العالم البصير بدقائق آفات العبادة حتى يتخلص عنها والا فمطلق العالم فان
مداخل الشيطان على كثير من العلماء اعظم من مداخله على الجهلاء وخامسها ان يكمل العبادة على
الاخلاص المحض والنية الصادقة لكن عرض له بعد الفراغ منها حب اظهارها ليحصل له بعض الاغراض
المحققة الرياء فهذا بعد من الشيطان لانه قد كمل العبادة الخالصة وقد كتبها الله تعالى في ديوان
المخلصين فلا يقدح فيها ما يتجدد وانما يضم الى ما حصل به من الخير الآجل جزاء عاجل فيحدث
بروحه عزم لذلك فهذا ايضا مفسد للعمل وان سبق كما يفسده العجب المتأخر ويدخل في زمرة الذين
قال الله تعالى فيهم قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون
انهم يحسنون صنعا وقد روي ان رجلا قال للنبي ص صمت الدهر يا رسول الله فقال له ما صمت
ولا افطرت وقد روي عن ابن مسعود انه سمع رجلا يقول قرأت البارحة البقرة قال ذلك حظه منه ولو
كنت باقيا على الاخلاص فيه فقد نقصت عشر تسعة وستين جزءا من سبعين جزءا على ما روي عنهم ع
ان فضل عمل السر على عمل الجهر سبعون ضعفا وعن الصادق ع من عمل حسنة سرا كتبت له سرا فاذا اقر بها
محيت وكتبت جهرا فاذا اقر بها ثانية محيت وكتبت رياء فيا لها من كلمة ما اشبهها من قبيل ما اعظمها
حيث نفى بها حظك وضاع كدحك وليتك سلمت من بينهما فان المرائي لا يسلم كما قد عرفت
من وعيده وهذا كله مع عدم تعلق غرض صحيح في الآخرة باذاعتها اما معه كالواراد به ان ينشط
السامع ويرغب في فعل الخير مع وثوقه بنفسه فلا حرج فيه اذا لم يمكن تنشيطه بل ربما كان
اولى وقد روي محمد بن مسلم عن الباقر ع قال لا بأس ان تحدث اخاك اذا رجوت ان تنفعه
وتحثه واذا سألك هل قمت الليلة او صمت فحدثه بذلك ان كنت فعلته فقل قد رزق الله ذلك
ولا تقل لا فان ذلك كذب ومن هنا جاء افضلية الصدقة في بعض الصور على الاخفاء والاجهار بصاف

الليل زيادة

في أن ترك العمل قد يكون رياء

٤٣

الليل زيادة على غيرها ليتبشر بعمله ويجازيه فيما سوى ذلك لكن ذلك كله موضع الخطر فيجب الاحتراز و
التيقظ بمراعاة القلب فكما يكون الاظهار مظنة الرياء ومخطرة كذلك الاخفاء فان فيه ايضا للشيطان
مداخل منها ان يامره بترك العمل خوفا من ان يكون مرائيا به وهذا من جملة حبائله وفي ترك العمل
تحصيل لغرضه لان غرضه الاقصى ترك العمل وانما يعدل به الى قصد الرياء وغيره عند عجزه عن
تثبيطك عن العمل فترهيبك فيه فاذا تركته فقد حصلت غرضه ومثال ذلك في ذلك مثال من سلم
اليه مولاه حنطة فيها تراب فقال له خلصها من التراب ونقها منه تنقية بالغة فترك اصل العمل ويقول
اخاف ان اشتغلت به لم يتخلص خلاصا صافيا فترك العمل من اصله وهذا تمام الغرض لابليس اللعين
وغاية القصد فقد حصلت امنيته وادخرت من التعب في نفس العمل وانما سبيلك ان تجتهد في
تخليص عملك بالادوية النافعة وتحصيل مراد مولاك ومنها ان يامره بترك العمل ايضا لا لذلك بل
خوفا على الناس ان يقولوا انه مراء فيعصون الله به وهذا ايضا مع ما قبله ربما يخفى من مكائد الشيطان
لان ترك العمل خوفا من قولهم انه مراء عين الرياء ولولا حبه لحمدهم وخوفه من ذمهم فما له ولقولهم
قالوا انه مراء او قالوا انه مخلص واي فرق بين ان يترك العمل خوفا من ان يقال انه مراء وبين ان
يحسن العمل خوفا من ان يقال انه غافل مقصر بل ترك العمل اشد من ذلك وفيه مع ذلك اساءة
الظن بالمسلمين وما كان من حقك ان يظن بهم ذلك ثم كيف تطمع ان تتخلص من الشيطان بترك
العمل وقد اطعته فيه فانه لا يخليك ايضا بل يقول لك الآن تقول الناس انك تركت العمل ليقال
انك مخلص لا تشتهي الشهرة الى غير ذلك من التعب بك وانما خلاصك من ذلك كله ان تلزم
قلبك معرفة آفات الرياء وضرره لتلزم كراهته وتستمر مع ذلك على العمل ولا تبالي وتلزم
قلبك الحياء من الله تعالى ايضا اذ دعتك نفسك الى ان تستبدل بحمد الله تعالى حمد المخلوقين
وهو مطلع على قلبك واثقا بحمدهم المعدوم بل ان قدرت على ان تزيد في العمل حياء من
ربك وعقوبة لنفسك فافعل ومنها ان تقول لم اترك العمل لئلا يظن الناس بك خيرا وتبهم
بنو لحب العباد الى الله تعالى الاتقياء الاخفياء الذين اذا شهدوا لم يعرفوا فاذا عرف بين

الناس بالعبادة لم يكن لك حظ من هذا الوصف وهذه ايضا من مكائده وما عليك انا
اخلصت العمل لله ان تعرف به او تجهل وانما عليك مراعاة قلبك واصلاح سرك وكيف تخفى
على الناس اذا كنت صالحا وهو تعالى يقول عليك اخفائه وعلى اظهاره ويقول من اصلح سريرته
اصلح الله علانيته واياك ان يغترك اللعين عند ذلك ويقول اذا كنت لا تترك العمل لذلك النفع
فان الله تعالى يظهره عليك واما اذا اظهرته فيمكن ان تقع في الرياء وهذا التلبيس عين
الرياء لان اخفائك لكي يظهر عليك بين الناس هو بعينه العمل لاجل الناس وما عليك اذا كان
مرضيا لله تعالى ان يظهر او يخفى لولا نظرك الى رضاء الناس اذا تقرر ذلك فاياك ان يحملك
دقايق الاخلاص وصعوبة الخلاص على الكسل والقعود عن الطاعات نظرا الى ما يحدث
في نفسك من السرور بالطاعة وزيادة الابتهاج باطلاع الناس عليك بفعل العبادة
بل اجتهد في قلع مادة الفساد ومجاري الشيطان عنك واعمل واما سرورك
بالطاعة فان منه محمودا ومنه مذموما فالمحمود ان يكون من فضلك وداعيتك اخفاء الطاعة
والاخلاص لله سبحانه ولست مستكثرا العمل وانما سرورك في ان وفقك الله للعمل و
اخرجك من ربقة البطالين والغافلين ولم تبلغ بالسرور حد العجب الاتي ذكره واذا حصل
اطلاع الناس عليه فلم يحصل من قبلك وانما سررت باطلاعهم نظرا الى ان الله هو الذي
اطلعهم عليه واظهر لهم الجميل كرما عليك وتفضلا ونحو ذلك والمذموم ان تفرح به لسكونك
وركونك اليه وظهور الناس عليه لقيام منزلتك عندهم ليمدحوك ويقوموا بقضاء حوائجك
ويقابلوك بالاكرام ونحو ذلك فانه رياء محض ومحبط للعمل واصله حب الدنيا ونسيان
الاخرة وقلة الفكر بما عند الله نسئل الله من فضله ان لا يعاملنا بعدله بل يحيينا
بعفوه وسترنا لانا بصفحه انه جواد كريم واما الآية فهو استعظام العمل والابتهاج به و
الادلال به وان يرى العامل نفسه خارجا بسببه عن حد التقصير وهذا من اعظم المهلكات
بل النافل للعمل من كفة الحسنات الى كفة السيئات ومن رفيع الدرجات الى اسفل الدركات
كما تقدم

في العجب والافتخار

كما تقدم في الاخبار ولذلك قال عيسى ع يا معشر الحواريين كم من سراج قد اطفاه الريح و
كم من عابد افسده العجب وروى سعد بن ابي خلف عن الصادق ع قال عليك بالجد ولا
تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله وطاعته فان الله لا يعبد حق عبادته ومنشا
العجب الغفلة عن عيوب الاعمال وافات العبادات وعن نعم الله على العاملين من الخلق والاقدار
والالطاف والتيسير وغير ذلك انظر الى الاقرب اليك في هذا المقام وهو الصلوة التي هي
عمود واول ما ينظر فيه من اعمال ابن ادم فان ردت رد ساير عمله وتامل حدودها التي
قد حكيناها مستندة الى النصوص الصحيحة فلا يكاد يسلم لك صلوة واحدة كاملة تتوقع من فضل
بقبول الله اياها وهلم جرا الى غيرها من العبادات فلكل واحد وظائف وحدود لا يبلغها
اعمالنا ولا نقوم بها لغفلتنا وقد قال علي ع اعملوا عباد الله ان المؤمن لا يصبح ولا يمسي الا و
نفسه ظنون عنده فلا يزال زاريا عليها ومستزيدا لها فكونوا كالسابقين قبلكم والماضين امامكم
فقوضوا من الدنيا تقويض الراحل واطووها طي المنازل فكيف يعجب الانسان بعمله او يعده
قائما بحقوق العبودية ووظائف الخدمة لولا استيلاء الغفلة نعم لا يقدح نظر المؤمن الى
نفسه وسروره بما يفعله من العبادة مع حمد الله تعالى على توفيقه لها وطلب الاستزادة من فضله
فقد قال امير المؤمنين ع من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن وقال عليه السلام ليس منا من لم يحاسب
نفسه في كل يوم فان عمل خيرا حمد الله واستزاده وان عمل شرا استغفر الله تعالى فهذا ما اقتضى
الحال ذكره من المنافيات ملخصا لوافق الغرض فان ذكرها بالغرض والله الموفق واما الخاتمة
ففيها بحثان الاول في جبر الخلل الواقع في الصلوة بمعنى بيان الدواء الدافع لهذه المنافيات اعلم
ان الخلل ان كان من قبيل منافي الاقبال بالقلب على الصلوة بسبب الافكار الخارجة عنها
فدواؤه تذكر ما هو فيه ومن يناجيه واستشعار الاخطار اللازمة من الغفلة وعدم قبول العمل
مع شدة الحاجة اليه من يومه هذا الى الابد فان التوفيق الواقع من الجناب الالهي للمطيع فانه في
الدارين والحاجة اليه حاصلة في الحالين سيما يوم الجزاء الذي يضيق عن وصفه الحال ولا يحيط
بتفريره

في علاج الخلل الواقع في الصلوة
[illegible]

بفقره مع العقل بكلا الجبال ولا يطيق حمل اهوالها الجبال وليس فيه معين مع رحمة الله تعالى و
كرمه الا القيام بالاعمال الصالحة والطاعات المقبولة الراجحة فانها وسيلة الى الانوار في تلك
الظلمة والنجاة من تلك الشدة والجواز على عقبة الساهرة ولا تكتسب الاعمال الصالحة و
الطاعات المقبولة الا في هذه الدار الزائلة في هذه المدة القصيرة التي اكثرها قد مضى على الغفلة
ويكاد يلحق باقيها بماضيها ان لم يستيقظ الغافل ويستدرك ما فرط وليس في تلك الدار الا
الجنة والنار والجنة اعدت للمتقين كما ان النار اعدت للفاسقين وبالجملة فالخطر عظيم و
الامر جسيم والغفلة شاملة ونحن مع ذلك لا نشعر وقد قال النبي صلعم تمضي على الرجل ستون
سنة او سبعون سنة ما قبل الله منه صلوة واحدة وقال الصادق ع لحماد بن عيسى الذي كان
يحفظ وكتاب حريز ودعى له الصادق ع بان يحج خمسين حجة وان يكثر الله تعالى
ماله وولده فاجيب له في جميع ذلك حين صلى عنده ركعتين ما اقبح الرجل منكم يمضي عليه
ستون سنة او سبعون سنة لا يحسن ان يقيم صلوة واحدة بحدودها وقال ع كم من
قار للقرآن والقرآن يلعنه وكم من صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش الى غير ذلك
من الآثار الدالة على صعوبة الامر ودقة الخطر فاحضار هذا وشبهه وما تقدم في المقدمة
من الاثر مما يعين على حضور القلب مضافا الى ما سلف من الدواء المعين على ذلك في
المطلب الثالث وان كان المنافي من قبيل الغفلة فالعلاج النافع فيما ينافي الاخلاص
هو التفكر في مضرة الرياء وما يفوت بسببه من صلاح القلب وما يحرم عنه في الحال
من التوفيق وفي الآخرة من المنزلة عند الله تعالى وما يتعرض له من العقاب العظيم والمقت
الشديد والخزي الظاهر حيث ينادي على رؤس الاشهاد والعباد يا فاجر يا غادر يا مرائي
اما استحييت اذ اشتريت بطاعة الله تعالى عرض الدنيا راقبت قلوب العباد واستهزئت بطاعة
الله تعالى وتحببت الى العباد بالتبغض الى الله تعالى وتزينت لهم بالشين عند الله تعالى وتقربت
اليهم بالبعد من الله وتحمدت اليهم بالتذمم عند الله وطلبت رضاهم بالتعرض لسخط الله اما

كان احد

كان احد اهون عليك من الله تعالى فمهما تفكر العبد في هذا الخزي وقابل ما يحصل له من
العباد بالتزين لهم في الدنيا بما يفوته من الآخرة وبما يحبط عليه من ثواب الاعمال مع ان العمل
الواحد ربما كان يترجح به ميزان حسناته لو خلص فاذا افسد بالرياء حول الى كفة السيئات
فترجح به بعد ان كان مرجوحة حتى يهوي الى النار فلو لم يكن في الرياء الا احباط عبادة
واحدة لكان ذلك كافيا في معرفة ضرره وان كان مع ذلك سائر حسناته راجحة فقد كان
ينال بهذه الحسنة علو المرتبة عند الله تعالى في زمرة النبيين والصديقين وقد حط عنهم
بسبب الرياء ورد الى صف النعال من مراتب الاولياء ان لم يستوجب النار والخزي والطرد
من الملك الجبار هذا مع ما يتعرض له في الدنيا من تشتت الهم بسبب ملاحظة قلوب الخلق
فان رضا الناس غاية لا تدرك فكل ما يرضى به فريقا يسخط به فريقا ورضا بعضهم في سخط
بعض ومن طلب رضاهم في سخط الله سخط الله عليه واسخطهم ايضا عليه كما ورد في الاخبار
ودلت عليه التجربة ثم اي غرض له في مدحهم وايثار ذم الله تعالى لاجل حمدهم ولا يزيد حمدهم
رزقا ولا اجلا ولا ينفعه يوم فقره وفاقته وهو يوم القيمة واما الطمع لما في ايديهم فبان يعلم
ان الله تعالى هو المسخر للقلوب بالمنع والاعطاء وان الخلق مضطرون فيه ولا رازق الا
الله تع ومن طمع في الخلق لم يخل من الذل والخيبة والمقت والاهانة وان وصل الى المراد
لم يخل عن المنة والمهانة ومن اعتمد على الله تعالى وجعل همه معه كفاه الله تع همه من الدنيا
والآخرة فكيف يترك ما عند الله لرجاء كاذب ووهم فاسد وقد يصيب وقد يخطي واذا
اصاب فلا تفي لذته بالم منته ومذلته واما ذمهم فلم يحذر منه ولا يزيد فيهم شيئا ما لم
يوافقهم الله تع عليه ولا يعجل الاجل ولا يؤخر رزقه ولا يجعله من اهل النار ان كان من اهل
الجنة ولا يبغضه الى الله تعالى ان كان محمودا عند الله تعالى ولا يزيده مقتا ان كان
ممقوتا عند الله فالعباد كلهم عجزة لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا بل العقل والنقل
والتجربة قد دلت بخلاف ذلك كله وان المخلص اعماله لله يحببه الله الى المخلوقين الصالحين
والفاسقين

والفاسقين بل الكثير من الكافرين فتراهم يعظمونه ويوقرونه ويلتمسون بركته مع ضعف
فقره وقلة ذات يده وقلة عمله والمرائي يظهر الله تعالى الخلق على باطنه وخبث نفسه وفساد
نيته فيمقتونه ولا يعفون عطاياه ويضيع تعبه ويبطل سعيه كما روي ان رجلا من بني اسرائيل قال والله
لاعبدن الله عبادة اذكر بها فكان اول داخل المسجد وآخر خارج منه لا يراه احد حين الصلوة
الا قائما يصلي وصائما لا يفطر ويجلس الى حلق الذكر فمكث بذلك مدة طويلة وكان لا يمر بقوم
الا قالوا فعل الله بهذا المرائي وصنع فاقبل على نفسه وقال اراني في غير شيء لاجعلن عملي كله
لله فلم يزد على عمله الذي كان يعمل قبل ذلك الا انه غير نيته الى الخير فكان ذلك الرجل يمر بعد
ذلك بالناس فيقولون رحم الله فلانا الآن اقبل على الخير وقد نبه الله تعالى على ذلك في كتابه
فقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ثم هب انهم احبوك واكرموك و
خفي خبثك عليهم مع ان الله تعالى مطلع على فساد نيتك وخبث سريرتك فاي خير لك في حمد
الناس وانت عند الله مذموم ومن اهل النار واي شر لك في ذم الناس وانت عند الله محمود
ومن اهل الجنة وفي زمرة المقربين ومن احضر في قلبه الآخرة ونعيمها المؤبد والمنازل الرفيعة
عند الله استحقر ما يتعلق بالخلق ايام الحيوة مع ما فيه من الكدورات والمنغصات واجتمع
همه وانصرف الى الله تعالى قلبه وتخلص من مذلة الرياء ومقاساة قلوب الخلق وانعطف من
اخلاصه انوار على قلبه ينشرح بها صدره ويستأنس بها من وحشته وان لم يكف بذلك كله
فليتامل انسانا احدهما انه لو قيل للانسان ان هنا رجلا معه جوهر نفيس يساوي مائة الف
دينار وهو محتاج لفقره الى بيعه عاجلا والى اضعاف ثمنه فحضر من يشتري منه متاعه
باضعاف ثمنه مع حاجته الى الاضعاف ايضا فابى ان يبيعه بذلك وباعه بفلس واحد أليس
ذلك يكون خسرانا عظيما وغبنا فظيعا ودليلا بينا على خسة الهمة وقصور الفهم والعلم و
ضعف الرأي ورقة العقل بل السفه المحض وهذا بعينه ابلغ من حال المرائي في عمله بل في عبادة
واحدة فان ما يناله العبد بعمله من الخلق من مدحهم وحطام الدنيا بالاضافة الى رضا رب
العالمين

العالمين وشكره وثواب الآخرة ونعيم الجنة الدائم الخالص من شوب الكدورات اقل من فلس في
جنب الف الف دينار بل في جنب الدنيا وما فيها واكثر وهذا هو الخسران المبين انه تفوت نفسك تلك
الكرامات العزيزة الشريفة بهذه الامور الدنية الحقيرة ثم ان كان لا بد لك من هذه الخسيسة
فاقصد انت الآخرة يتبعك الدنيا بل اطلب الرب وحده يعطك الدارين انه مالكهما جميعا
وذلك قوله تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة وقال النبي ان الله
يعطي الدنيا بعمل الآخرة ولا يعطي الآخرة بعمل الدنيا فاذا انت اخلصت النية وجردت الهمة للآخرة
حصلت لك الدنيا والآخرة جميعا وان اردت الدنيا ذهب عنك الآخرة في الوقت وربما لا تنال
كما تريد وان نلتها فلا تبقى لك بل تزول عنك قريبا فقد خسرت الدنيا والآخرة وذلك هو
الخسران المبين ونظير هذا الشخص بالنسبة الى هذا المثل من يصرف جزءا من عمره وبضاعة من قيمتها
الذي يمكنه به تحصيل كنز من كنوز الجنان فيما يحصل به دانق او حبة او درهم او دينار من
متاع الدنيا ويترك ذلك الكنز الدائم لغيره وهو هذا الا عين الغفلة والحرمان وخسة
الهمة والخذلان وثانيهما ان المخلوق الذي تعمل لاجله وتطلب رضاه لو علم انك تعمل لاجله
لابغضك وسخط عليك واستهان بك واستخف بك مضافا الى مقت الله تعالى واهانته
وخذلانه وما تعمله لله تعالى خالصا يوجب رضا الفريقين فكيف يعمل العاقل لاجل من لو علم بانه
يطلب رضاه سخط عليه واهانه فانظر ان كنت عاقلا وثالثها ان من حصل له سعي يكتسب به رضا
اعظم ملك في الدنيا فطلب به رضا كناس خسيس من الناس وذلك الملك يسخط بل مع علم سخطه أليس
ذلك دليلا على غاية السفه ورداءة الرأي وسوء النظر ويقال له ما حاجتك الى رضا هذا الكناس
مع تمكنك من رضا هذا الملك كذلك اي حاجة الى رضا عبد مخلوق ضعيف حقير مهين مع
التمكن من تحصيل رضا رب العالمين الكافي عن الكل نسأل الله حسن التوفيق فهذا هو الدواء
العلمي واما الدواء العملي فهو ان يعود نفسه اخفاء العبادات واغلاق الابواب دونها كما تغلق
الابواب دون الفواحش حتى يقنع قلبه بعلم الله تعالى واطلاعه على عباداته ولا تنازعه نفسه

في الدواء العلمي والعملي

الى طلب

الى طلب علم غير الله وهو امر يشق في ابتداء المجاهدة لكن اذا صبر عليه مدة بالتكلف سقط
عنه ثقله وهان عليه ذلك بتواصل الطاف الله تعالى وما يمد به عباده من حسن التوفيق فان
الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فمن العبد المجاهدة ومن الله تعالى الهداية قال
الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان كان المنافي من قبيل التأخر عن العبادة
وهو الرياء المتأخر والعجب فقد عرفت دواء الاول اما العجب فلينظر في الاسباب والآلات
التي قوي بها على العبادة التي اورثته العجب من القدرة والعلم والاعضاء والرزق الذي في دواء العجب
اكله حتى قوي به فانه يجده كله من الله تعالى ولولاه لم يقدر على شيء منها ثم ينظر الى نعمه عليه
في ارسال الرسل اليه وخلق العقل له حتى هداه به الى طريق الحق ثم ينظر في قيمة العمل الذي
عمله فلا يجده مقابلا للنعم من هذه النعم وانما صار لعمله قيمة لما وقع من الله تعالى موقع الرضا
والقبول و الا ترى ان الاجير يعمل طول النهار بدرهمين والحارس يسهر طول الليل بدانقين و
كذلك اصحاب الصناعات والحرف كل واحد منهم يعمل في الليل والنهار فيكون قيمة كل ذلك
دراهم معدودة فان صرف العمل الى الله تعالى فصمت لله تعالى يوما قال انما يوفى الصابرون
اجرهم بغير حساب وفي الخبر اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فهذا يومك الذي قيمته درهمان مع احتمال التعب العظيم صارت له هذه
القيمة بتأخير غذائه الى العشاء ولو قمت ليلة لله تعالى فقد قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين جزاء بما كانوا يعملون فهذا الذي قيمته درهم صارت له كل هذه القيمة والقدر بل لو جعلت
لله ساعة فصليت فيها ركعتين خفيفتين بل نفسا فقلت فيه لا اله الا الله قال الله تعالى ومن عمل
صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فحق
اذن للعاقل ان يرى حقارة عمله وقلة مقداره من حيث هو وان لا يرى الا منة الله تعالى عليه
فيما شرف من قدر عمله واعظم من جزائه وان يخوف في عمله ان يقع على وجه لا يصلح لله تعالى ولا
يقع منه موقع الرضا فيذهب موقع القيمة التي حصلت له ويعود الى ما كان في الاصل من القيمة الحقيرة

نفس

نفس فقد دعاك في نفسه الى ما عليك من نعمه فهل تجده وافيا بعشر عشيرة وهل يوفيك القيام
بوظائف العبودية وتاهيلك للخدمة الالهية الا نعمة بل اعظم نعمه يلزمك شكرها كما اشير اليه
في خبر داود عليه السلام حين اوحى الله اليه ان اشكرني حق شكري فقال يا رب كيف اشكرك حق شكرك
والشكر من نعمتك يستحق عليه شكرا فقال يا داود اذا عرفت ان ذلك مني فقد شكرتني وقد
ان بعض الوعاظ قال لبعض الخلفاء ارايت لو منعت شربة من الماء عند عطشك بم كنت تشتريها
قال بنصف ملكي قال ارايتها لو حبست عنك عند خروجها بم كنت تشتريها قال بالنصف الآخر قال
فلا يغرنك ملك قيمته شربة ماء فتفكرت كم تتناول في كل يوم شربة ماء هنيئة تسيغها هنيئا
في عافية وكم تنظر بعينيك هنيئا وتسمع طيبا وتشم زكيا وتمشي الى ما تحب وتبطش بيدك فيما تحب
الى غير ذلك من حواسك واعضائك وقواك الباطنة التي لا يطلع على دقائقها وتصريفها
الا الله تعالى من مجاري طعامك وتصاريف هضمك وتفريق فضلاتك وتغذيتك بجيد
ما لو صرفت زمانك في الفكر فيه خاصة لقضيت منه العجب ولو فقدت شيئا يسيرا منه وطلب
منك طبيب على ان يرده اليك ويصلحه لك خدمتك سنة او اكثر لرضيت بذلك على
منها عليك وكم تقابل هذه النعم المتعددة بشيء من الخدمة والحال انك لا تخدم مولاك المنعم
الا اوقاتا قليلة بعبادة لو تاملتها وعرفت عيوبها وآفاتها لم تثق بشيء منها ولا تستحيي من
نعمها وقد قال الله تعالى وهو اصدق القائلين وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فالنعم عليك
لا تحصى وعملك على تقدير سلامته وقبوله قليل يحصى فكيف يقابل ما لا يحصى ثم اذا قابله
بقيت خاليا من عمل يوجب لك المكافات فقصاراك الاعتراف بالنعمة والاقرار بنفسك و
المقت لها لعلك تفوز برحمة الله تعالى فقد قال رسول الله من مقت نفسه دون مقت الناس
امنه الله من فزع يوم القيامة وروي ان عابدا عبد الله تعالى سبعين عاما صائما نهاره قائما ليله
فطلب الى الله تعالى حاجة فلم تقض فاقبل على نفسه وقال من قبلك اتيت لو كان عندك خير
قضيت حاجتك فانزل الله اليه ملكا فقال يا ابن آدم ساعتك التي ازريت فيها على نفسك

خير

خیر من عبادتك التی مضت ثم تامل بعد ذلك ثلثة امور احدها ان ملكا من ملوك الدنیا
اذا اجری علی احد من اتباعه طعاما وكسوة او دراهم او دنانیر فانه یحفظ لاجلها بضروب
الخدم اناء اللیل والنهار مع ما فی ذلك من الذل والصغار وبعضهم یقوم لذلك علی راسه
ویسهر اللیل باجمعه لاجله وبعضهم یقف فی خدمته یوما بعد یوم حتی ینقضی عمره وبعضهم
یسعی فی حوائجه ومهماته وبعضهم یركب الاهوال ویلج البحار لاجله وربما یبكی لما علاه ذل
لاجله ویعمل الموت لا خلف عنها ولا ینفعه فی الاخرة بعد ذلك فتراهم یحملون كل هذه الخدمة لاجل
تلك النفقة الخسیسة الفانیة ومع ذلك یعترفون للملك بالنعمة ویعترفون له بالفضل علیهم
والمترفع ان تلك النفقة فی الحقیقة من الله تعالی ولو اراد مالكهم ان یبعث لهم حبة واحدة او
یخلق لهم خیطا واحدا لم یقدر علی ذلك وهم یعترفون بذلك كله فكیف تستكثر عملك الحقیر
المشوب بالافات والنقائص لربك الذی خلقك ولم تك شیئا مذكورا ثم رباك وانعم علیك
النعم الظاهرة والباطنة فی نفسك ودینك ودنیاك بما لا یبلغ كنهه فهمك ولا وهمك كما قال
الله تعالی وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقد وعدك علی هذا العمل القلیل مع ما فیه من العیب
والافات بالثواب العظیم الدائم وضروب الكرامات فما استعظام ذلك من شان العاقل وثانیها
ان تتفكر فی ان الملك الذی من شانه ان تخدمه الولاة والامراء اذا اذن فی ادخال الهدایا الیه
ووعد علیها بالعطاء العظیم وامر ان لا یبقی احد بهدیته ولو كانت حاقرة بقلیل فدخلت علیه الكبراء
والامراء والرؤساء والاغنیاء بانواع الهدایا من الجواهر الثمینة واللالی النفیسة ثم جاء الیه
بقال بیاقة بقل او فروتی فیه تبسلة عنب او قدره او حبة فدخل بها الی حضرته یزاحم اولئك
الاكابر بهدایاهم الجلیلة فقبل الملك من الوضیع هدیته ونظر الیها نظر القبول وامر له بانفس
خلعة وكرامة تبلغ مائة الف دینار الا یكون ذلك للملك غایة الفضل والكرم ثم لو فرض ان
هذا الفقیر بظر بخاطره الی هدیته واستعظم امرها وتعجب بها ودنی فی كرمه الملك الا یقال
هذا مجنون مضطرب العقل وسفیه یستحق الادب عظیم الجهل وثالثها ان الملك الذی من شانه ان

تخدمه الملوك والامراء وتقوم علی راسه السادات والعظماء وتتولی خدمته الحكماء وتمشی بین
یدیه الاكابر والرؤساء اذا اذن لسوقی او قروی فی الدخول علیه والقرب منه حتی زاحم
اولئك السادات والافاضل منه وجعل له مقاما فی حضرته الیس یقال لقد كثرت علی
هذا الحقیر المنة من الملك وعظمت علیه نعمة فان اخذ هذا الحقیر یمن علی الملك بتلك الخدمة
الحقیرة ویستعظم ذلك مع هذه النعمة الواصلة الیه یعجب بعمله الیس ینسب الی محض السفه
او الجنون فكیف والهنا الذی له ملك السموات والارض وعبدان له العالمون ووقف بخدمته
الملائكة المقربون والانبیاء المرسلون الذین لا یحصی عددهم الا رب العالمین ومنهم النافذة
فی تخوم الارض اقدامهم الواصلة الی العرش رؤسهم وهم مع ذلك مطرقون لا یرفعون تعظیما
تعظیما لله تعالی ولا یفترون عن ذكر الله تعالی ابدا الی اخر مدتهم فاذا اراد الله ان یمیتهم رفعوا
رؤسهم وقالوا سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ولا یخفی حال نبینا صلی الله علیه وآله فی جده واجتهاده
فی عبادة ربه ومن بعده من الائمة الذین یخرج ذكر یسیر من عباداتهم عن حد الاختصار الی
نهایة الاكثار وهم مع ذلك معترفون بالتقصیر باكون علی انفسهم مزرون علیها ثم انك ترضی من
نفسك بصلوٰة ركعتین محشوة من المعائب قد وعدك من الثواب علیها بما لا یخطر علی قلب
بشر وتعجب من ذلك وتستكثره ولا تری منة الله علیك فی ذلك فما اجهلك من انسان
وما اسوء ثلث من رجل وما اسفهك من بشر واما نحن فلو عقلنا وتفطنا لا عمالنا لوجدناها
الی كفة السیئات امیل منها الی كفة الحسنات لسترة الغفلة وكثرة المعائب فی فساد القلوب
وتشویش المقاصد اللهم لا تكلنا الی اعمالنا ولا تواخذنا بتفریطنا واهمالنا واشملنا بفضلك
وامتنانك وخذ بنواصی قلوبنا الی جوار قدسك فقد بما سترت وعظیما عفرت وجزیلا
اعطیت وجسیما ابلیت وانت ارحم الراحمین واكرم الاكرمین فما قدمت علیك ایدینا الاصفر
من الحسنات مملوة بالمعاصی والسیئات وجودك اوسع واكمل من ان یضیق عن الجفاء الیك و
اعتمد بفضلك ورحمتك علیك وانت اللائق للثناء علی جودك وهدیتنا الی فضلك وامرتنا
بالدعاء

بالدعاء وضمنت الاجابة وات الجواد الكريم **البحث الثاني** في خصوصيات باقي الصلوات
بالنسبة الى اليومية تختص الجمعة باستحضار ان يومها يوم عظيم وعيد شريف خص الله به هذه
الامة وجعله وقتا شريفا للعباد ليقربهم به من جواره ويبعدهم من طرده ونارة ويحثهم فيه
على الاقبال بصالح الاعمال وتلافي ما فرط منهم في بقية الاسبوع من الاهمال وجعل اهم
ما يقع فيه من طاعته وما يوجب الزلفى والقرب الى شريف حضرته صلوة الجمعة وعبر عنها في
محكم كتابه الكريم بذكر الله الجسيم وخصها من بين سائر الصلوات التي هي افضل القربات بالنداء
الخاص فقال سبحانه يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة الخ وفي هذه الاية الشريفة من
التنبيهات والتاكيدات ما يغتبط به من له حظ من المعاني لا يليق بسطه بهذه الرسالة
ومن ثم رمزنا هنا التعبير عن الصلوة بذكر الله ونبه بذلك على ان الغرض الاقصى من
الصلوة ليس هو مجرد الحركات والسكنات والركوع والسجود بل ذكر الله تعالى بالقلب و
احضار عظمته بالبال فان هذا ولشباهه هو السر في كون الصلوة ناهية عن الفحشاء والمنكر
اذ كان منبعهما القوة الشهوية والغضبية اذا خرجت عن حكم العقل وهذا كله انما يتم مع التوجه التام
الى الله تعالى وملاحظة جلاله الذي هو الذكر الاكبر على ما ورد في بعض تفسيره انه فضل
ان يكون ذكرا مطلقا واذا كان الاستعداد بهذه المثابة لا جرم وجب الاهتمام بها زيادة
على غيرها من الصلوات والتهيؤ والاستعداد للقاء الله تعالى والوقوف بين يديه في
الوقت الشريف والنوع الشريف من العبادة واحضر بالك انك لو امرك ملك عظيم من ملوك
الدنيا بالمثول في حضرته والفوز بمخاطبته في وقت معين اما كنت تتاهب له بتمام الاستعداد
والتهيؤ والسكينة والوقار والتنظيف والتطيب وغير ذلك مما يليق بجلال الملك ومن هنا جاء
استحباب الغسل يوم الجمعة والتنظيف والتطيب وحلق الراس وقص الشارب والاظفار
وغير ذلك من السنن فبادر عند دخول الجمعة الى ذلك بقلب مقبل صادق وعمل خالص وقصد
متقرب ونية خالصة كما تعمل ذلك في لقاء ملك الدنيا ان لم تعظم همتك عن ذلك ولا تقصد

بهذه الوظائف حظك من الرفاهية وتطيب نفسك عن الطيب والزينة فتخسر صفقتك وتظهر بعد ذلك
حسرتك وكلما امكنك تكثير المطالب التي يترتب عليها الثواب فاقصدها ليضاعف ثواب عملك
بسبب قصدها فانو بالغسل يوم الجمعة سنة الجمعة والتوبة ودخول المسجد وبالثياب الحسنة
والطيب سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وتعظيم المسجد واحترام بيت الله فلا تحب ان تدخله زائرا له الا طيب
الرائحة وان يقصد به ايضا ترويح جيرانه ليستريحوا في المسجد عند مجاورته ويقصد به دفع الروائح
الكريهة عن نفسه حسما لباب الغيبة عن المغتابين اذا اغتابوه بالروائح الكريهة فيعصون الله تعالى
بسببه فقد قيل ان من تعرض للغيبة وهو قادر على الاحتراز منها فهو شريك في تلك المعصية
كما اشار اليه تعالى بقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم واذا
حضرت الصلوة فاحضر قلبك لفهم مواقع الموعظة واستعد لتلقي الاوامر والنواهي على وجهها
فان ذلك هو الغرض الاقصى من الخطبة والخطيب والمنبر واستماع الناس وتحريم الكلام خلالها
ووجوب الاصغاء اليها فاعط كل ذي حق من ذلك حقه عسى ان تكون من المكتوبين في ديوان
الملائكة المقربين الذين يكتبون المصلين في ذلك اليوم الشريف ويعرضونهم على الحضرة الالهية و
يخلعون عليهم خلع الانوار القدسية فقد روي ان الملائكة المقربين يقفون على ابواب المساجد
بايديهم قراطيس الذهب واقلام الفضة يكتبون الاول فالاول وان الجبال تزهو وتزين وان الناس
يتسابقون اليها على قدر سبقهم الى الصلوة ولا تزال الملائكة يكتبون الداخل الى ان يخرج الامام فاذا
خرج طويت الصحف ورفعت الاقلام واجتمعت الملائكة يستمعون الذكر وان الناس في المنازل و
الحظوة على قدر بكورهم الى الجمعة فاذا احضرت هذا بالك وان الملائكة يسمعون وهم حولك
والله سبحانه وتعالى ناظر اليك لزمك لاجل ذلك الهيبة وادراع السكينة وتجليب الخشية وعلمت
ان نعاض عليك الرحمة وتحفك البركة وتصير صلوتك مقبولة ودعوتك مسموعة واكثر في
ذلك اليوم من الذكر والاستغفار والدعاء وتلاوة القران والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والصدقة فان
اليوم شريف والفضل فائض والجود تام والرحمة واسعة فاذا كان المحل قابلا تمت السعادة وحصلت



الارادة وزيادة وتذكر في يوم الجمعة ساعة لا يرد الله فيها دعوة مؤمن فاجتهد ان تصادف فيها داعيا ومستغفرا وذاكرا فان الله يعطي الذاكر فوق ما يعطي السائل وان امكنك الاقامة في المسجد مجموع ذلك اليوم فافعل وان لم يمكن فالى العصر وكن حسن المراقبة بجمع الهمة عسى ان تظفر بتلك الساعة فقد قيل انها مبهمة في جميع ذلك اليوم نظرا من الله تعالى لخلقه ليحافظوا عليه كما اخفى ليلة القدر في جميع السنة ليحافظوا عليها وروي انها ما بين فراغ الامام من الخطبة الى ان تستوي الصفوف بالناس وساعة اخرى من آخر النهار الى غروب الشمس واجعل هذا اليوم خاصة من الاسبوع لآخرتك فعسى ان يكون كفارة واستعدادا لبقية الاسبوع ويكفيك في الاهتمام بالجمعة ووظائفها ان الله سبحانه جعلها افضل اعمال بني آدم بعد الايمان على ما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء الاخيار حيث ذكروا ان الواجب افضل من الندب وان الصلوة افضل من غيرها من الواجبات وان اليومية افضل من غيرها من الصلوات وان الوسطى من بينها افضل الخمس والمختار انها الظهر والجمعة اولى من الظهر فتكون افضل منها لو امكن تصور فضل لها فتكون افضل الاعمال وهذا بيان واضح يوجب تمام الاهتمام بشأنها وابلغ الخطر في التهاون بها لمن تدبر وقد نبه على جميع ذلك قوله تعالى بعد الامر بها ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون وقد وردت الاوامر بقراءة سورتها وسورة المنافقين فيها لتذكر بسماع الحث عليها فيهما وقد قال في سورة المنافقين بعد ان سماها في سورتها ذكرا يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله الخ فكرر هذه الدقائق على فكرك عسى ان تكون من المفلحين واما العيد فاحضر في قلبك انها في يوم قسمة الجوائز وتفرقة الرحمة وافاضة المواهب على من قبل صومه وقام بوظائفه واكثر من الخشوع في صلوتك والابتهال الى الله تعالى فيها وقبلها وبعدها في قبول اعمالك والعفو عن تقصيرك واستشعر الحياء والخجلة من خيبة الرد وخذلان الطرد فليس في ذلك اليوم عيد من لبس الجديد وانما هو عيد من امن الوعيد وسلم من النقاش والتهديد واستحق بصالح اعماله المزيد واستقبل بما استقبل به يوم الجمعة من الوظائف والتنظيف والتطيب وغيره من اسباب التزين والاقبال بالقلب على ربك والوقوف بين يديه عسى ان تصلح للمناجاة

والحضرة



والحضرة لديه فانه مع ذلك يوم شريف وزمان منيف يقبل الله فيه الاعمال ويستجاب فيه الدعوات فلا تجعل فرحك فيه بما لم تخلق لاجله ولم يجعل عيدا بسببه من المأكل والمشرب واللباس وغير ذلك من متاع الدنيا البائدة فانما هو عيد لكثرة عوائد الله تعالى فيه على من عامله بمتاجر الآخرة ولما الآيات فاستحضر عندها اهوال الآخرة وزلازلها وتكوير الشمس والقمر وظلمة القيامة ووجل الخلائق والتجائهم واجتماعهم في تلك العرصة وخوفهم من الاخذ والنكال والعقوبة والاستيصال واكثر من الدعاء والابتهال بمزيد الخشوع والخضوع والخوف والوجل في النجاة من تلك الشدائد ورد النور بعد الظلمة والسلامة على الهفوة والزلة وتب الى الله تعالى من جميع ذنوبك واحسن التوبة عسى ان ينظر اليك وانت منكسر النفس مطرق الرأس مستحيي من التقصير فيقبل توبتك ويمحو حوبتك فانه يقبل القلوب المنكسرة ويحب النفوس الخاشعة والاعناق الخاضعة والتململ من ثقل الاوزار والحذر من منقلب الاشرار واما صلوة الطواف فاستحضر عندها جلالة البيت وجلالة رب البيت واعلم انك بمنزلة الواقف في حضرة الملك المطلق والحاكم المحقق فانه وان كان في جميع احوالك مطلعا على سريرتك محيطا بباطنك وظاهرك لكن الحال في ذلك الموضع اقوى والمراقبة فيه اتم واولى والغفلة ثم اصعب وادهى واين المقصر في تعظيم الملك بين يديه ولدى كرسيه وبين النائي عنه والبعيد منه وان كان علمه شاملا للجميع ومحيطا بالكل فليزد ذلك في خشوعك واقبالك ولتجتهد بسبب ذلك في اخلاصك واتمامك ومن ثم كان الذنب في تلك البقاع الشريفة مضاعفا والحسنة ايضا فيها مضاعفة وتفكر فيمن سبق من الانبياء المقربين والاولياء الصالحين فترى آثارهم وقربهم وما اوتي عليهم ومنحهم من السعادة المخلدة والنعم المؤبدة المجددة على مر الدهور والمطردة على كر العصور وتأس بهم في الاعمال وكمال الاقبال ولكن ذلك ونظائره مقدمة للصلوة لا مقارنا فان وظيفة الصلوة الاقبال بها خاصة وترق من هذه المدارج الى غيرها من شريف المعارج واما الجنازة فاحضر عند مشاهدتها ووضعها بين يديك ما قد خلفه من الاهل والاولاد وتركه من الاموال وقدم على الله تعالى صفر اليد

من الجميع

في أسرار صلوة الجنازة ووظائفها

من الجميع لم يصحبها إلا الأعمال الصالحة وما يحرز من أعمال الآخرة الراجحة وتأمل بجسمه كيف قد ذهب جلدته كيف قد تحولت عن قريب يمحو التراب صورته وتأكل الأرض جسده وما قد حصل له من يتم أولاده وترمل نسائه وتضيع أمواله وخلو مسجده ومجلسه وانقطاع آثاره بعد طول أمله وكثرة جدله وانخداعه بمواتاة الأسباب وغفلته عن الدخول في هذا التراب والقدوم على ما سطر عليه في الكتاب وركونه إلى القوة والشباب واشتغاله عما بين يديه من الموت الذريع والهلاك السريع وكيف كان يتردد ويشيع غيره من الأموات والآن قد تهدمت رجلاه ومفاصله وكيف كان ينطق وقد تمدد لسانه وكيف كان يضحك وقد تغيرت أسنانه وكيف كان يدبر لنفسه ما لا يحتاج إليه إلى عشر سنين في وقت لم يكن بينه وبين الموت إلا شهر وأقل وهو غافل عما يراد به حتى جاءه الموت فجأة في وقت لم يحتسبه فقد قرع سمعه نداء الجبار إما بالجنة أو النار ولينظر في نفسه أنه الآن مثله في غفلته وستكون عاقبته كعاقبته فلينهض إلى الاستعداد وليشتغل بإكثار الزاد فإن المسافة بعيدة والعقبة كؤود والخطر شديد والنادم بعد الموت غير نافع فبهذا الفكر وأمثاله يحصل قصر الأمل والاستعداد بصالح العمل

في أسرار صلوة الليل

وأما صلوة الليل والتهجد ونحوهما فليستشعر فوقها والرغبة في القيام بها والاهتمام بشأنها وفاء لعهد الله تعالى وامتثالاً لأمره ولا يتبرم بها توهماً أنها ليست بواجبة فقد تحث عليها في العظم الجلالة وليتأمل في نفسه أنه لو عاهد ملكاً من ملوك الدنيا على عمل من الأعمال كيف يكون إقباله على عمله واجتهاده في إكماله وإتقانه وامتثاله طمعاً في رضا الملك بمجرد الوعد فضلاً عن توكيده بالعهد فلا يجعل نظر الله تعالى دون نظر عبده فإن في ذلك خوف النفاق والتعرض للشرك وهكذا يأخذ وظيفة كل صلوة بحسبها بعد معرفتها وآدابها ولا يقتصر على ما بيناه من الوظائف بل يترقى إلى ما يفتح الله تعالى عليه من المعارف فإن أبواب الفيض مفتوحة وأنوار الجود ما بطرق التعرض للإنسانية على قدر استعداده وفقنا الله وإياكم لتلقي الأسرار وأدرجنا في عداد عباده الأبرار وحشرنا مع أصحابنا درجنا مأملنا بعفوه وكرمه ومغفرته واستعملنا بما علمناه وأشركنا في ثواب من تدبره فإن ذلك على سبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل وههنا نقطع الكلام في هذه الرسالة حامدين لله تعالى على كل حال والصلوة والمؤلف من عبده الشيخ زين الدين علي بن أحمد الشامي العاملي عفا الله تعالى عنه وأسكنه بحبوحة جنته يوم السبت سابع شهر ذي الحجة الحرام سنة خمسين وتسعمائة والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي طهر ألسنة أوليائه عن اللغو والغيبة والنميمة وزكى نفوسهم عن الأخلاق الدنية والشيم الذميمة والصلوة على نبيه المصطفى المبعوث بالشريعة الحنيفية والملة القويمة وعلى عترته الطاهرة التي هي على جهتهما وعن رذائل الأخلاق معصومة وبمكارمها موسومة وبعد فلما رأيت كثيراً من أهل العصر ممن يتسم بالعلم ويتصف بالفضل وينسب إلى العدالة ويترشح للرياسة يحافظون على أداء الصلوات والدءوب في الصيام وكثير من العبادات والقربات ويجتنبون جملة من المحرمات كالزنا وشرب الخمر ونحوهما من القبائح الظاهرات ثم هم مع ذلك يمزقون كثيراً من أعراض إخوانهم ويتفكهون في مجالسهم ومحاوراتهم ويمدون نفوسهم بثلب أعراض إخوانهم من المؤمنين ونظرائهم من المسلمين ولا يعدونه من السيئات ولا يحذرون معه من مؤاخذة جبار السموات والسبب الحامل لهم على ذلك دون غيره من المعاصي الواضحات أما الغفلة عن تحريمه وما ورد فيه من الوعيد والمناقشة في الآيات والروايات وهذا هو السبب الأقل لأهل الغفلات وأما الأكثر فذلك في المعاصي لا يخل عرفاً بمراتبهم ومنازلهم من الرياسات لخفاء هذا النوع من المنكر على من يروون المنزلة عنده من أهل الجهالات ولو وسوس إليهم الشيطان أن يشربوا الخمر ويزنوا المحصنات ما أطاعوه لظهور فحشه عند العامة وسقوط محلهم بذلك لديهم بل عند المنازل الواضحات ولو رجعوا إلى عقولهم واستضاؤوا بأنوار بصائرهم لوجدوا بين المعصيتين فرقاً بعيداً وتفاوتاً شديداً بل لا نسبة بين المعاصي المستلزمة للإخلال بحق الله سبحانه على الخصوص وبين ما يتعلق مع ذلك بحق العبيد خصوصاً أعراضهم فإنها أجل من أموالهم وأشرف عظم الذنب فيها ما يستلزمه الفساد الكلي كما ستقف عليه إن شاء الله أحببت أن أضع في هذه الرسالة جملة من الكلام على الغيبة وما ورد فيها من النهي في الكتاب والسنة والأثر ودلالة العقل عليه وسميتها كشف الريبة عن أحكام الغيبة وأتبعتها بما يليق بها من النميمة وبعض أحكام الحسد وختمتها

في تعريف الغيبة والترهيب منها

بالحث على التواصل والتحابب والتراحم ورتبتها على مقدمة وفصول وخاتمة اما المقدمة ففي تعريفها وجملة من الترهيب منها فنقول الغيبة بكسر الغين المعجمة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح الباء الموحدة اسم لقولك اغتاب فلان فلانا اذا وقع فيه في غيبته والمصدر الاغتياب يقال اغتابه اغتيابا والاسم الغيبة هذا بحسب المعنى اللغوي واما بحسب الاصطلاح فلها تعريفان احدهما المشهور وهو ذكر الانسان حال غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعد نقصا في العرف بقصد الانتقاص والذم فاحترز بقيد الاخير وهو قصد الانتقاص عن ذكر العيب للطبيب مثلا او لاستدعاء الرحمة من السلطان في حق الزمن والاعمى بذكر نقصانهما ويمكن الاغتناء عنه بقيد كراهة نسبته اليه والثاني التنبيه على ما يكره نسبته اليه وهو اعم من الاول لشموله مورده اللسان والاشارة والكتابة وغيرها وهو اولى لما سيأتي من عدم قصر الغيبة على اللسان وقد جاء على المشهور قول النبي صلى الله عليه وسلم تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وذكر عنده صلى الله عليه وسلم رجل فقالوا ما اعجزه فقال اغتبتم صاحبكم فقالوا يا رسول الله قلنا ما فيه قال ان قلتم ما ليس فيه فقد بهتموه وتحريم الغيبة في الجملة اجماعي بل هو كبيرة موجبة للتصريح بالتوعيد عليها بالخصوص في الكتاب والسنة وقد نص الله تعالى على ذمها في كتابه وشبه صاحبها باكل لحم اخيه الميتة فقال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وقال النبي صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه والغيبة تناول العرض وقد جمع بينه وبين الدم والمال وقال لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله اخوانا وعن جابر وابي سعيد الخدري قالا قال صلى الله عليه وسلم اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا ان الرجل قد يزني فيتوب فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه وفي خبر معاذ الطويل المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الحفظة تصعد بعمل العبد له نور كشعاع الشمس حتى اذا بلغ السماء الدنيا والحفظة تستكثر عمله وتزكيه فاذا انتهى الى الباب قال الملك الموكل بالباب اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه انا صاحب الغيبة امرني ربي ان لا ادع عمل من يغتاب الناس يجاوزني الى ربي وعن انس قال صلى الله عليه وسلم مررت ليلة اسري بي على قوم يخمشون

وجوههم

في الاخبار الواردة في الترهيب عن الغيبة

وجوههم باظفارهم فقلت يا جبريل من هؤلاء قال هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون في اعراضهم وقال البراء خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اسمع العواتق في بيوتها فقال يا معشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فانه من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته وقال سليمان بن جابر اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت علمني خيرا ينفعني الله به قال لا تحقرن من المعروف شيئا ولو ان تصب من دلوك في اناء المستقي وان تلقى اخاك ببشر حسن واذا ادبر فلا تغتابه وعن انس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الربوا وعظم الشان فقال ان الدرهم يصيبه الرجل من الربا اعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلثين زنية يزنيها الرجل وان اربى الربا عرض الرجل المسلم وقال جابر كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى على قبرين يعذب صاحبهما فقال انهما لا يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان يغتاب الناس واما الاخر فكان لا يستبرئ من بوله ودعا بجريدة رطبة او جريدتين فكسرهما ثم امر بكل كسرة فغرست على قبر فقال صلى الله عليه وسلم اما انه سيهون من عذابهما ما كانتا رطبتين او ما لم ييبسا وقال انس امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بصوم يوم وقال لا يفطرن احد حتى آذن له فصام الناس حتى اذا امسوا جعل الرجل يجيء ويقول يا رسول الله ظللت صائما فأذن لي لافطر فاذن له والرجل والرجل حتى جاء رجل فقال يا رسول الله فتاتان من اهلك ظلتا صائمتين وانهما تستحيان ان تأتياك فأذن لهما ان تفطرا فاعرض عنه ثم عاوده فقال انهما لم تصوما وكيف صام من ظل هذا اليوم ياكل لحوم الناس اذهب فمرهما ان كانتا صائمتين ان تستقيئا فرجع اليهما فاخبرهما فاستقاءتا فقاءت كل واحدة منهما علقة من دم فرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو بقيتا في بطونهما لاكلتهما النار وفي رواية انه لما اعرض عنه جاءه بعد ذلك و قال يا رسول الله انهما والله قد ماتتا او كادتا ان تموتا فقال صلى الله عليه وسلم ائتوني بهما فجاءتا ودعا بعس او قدح فقال لاحديهما قيئي فقاءت من قيح ودم صديد حتى ملأت القدح وقال للاخرى قيئي فقاءت كذلك فقال ان هاتين صامتا عما احل الله لهما وافطرتا على ما حرم الله عليهما جلست احديهما الى الاخرى فجعلتا ياكلان لحوم الناس وروي مرفوعا من اكل لحم اخيه في الدنيا قرب اليه لحمه في الاخرة فيقال له

في الاخبار الواردة في الترهيب من الغيبة

كلامنا كما اكلتم حيا فاكلا فيه ويكلا ولما رجم رسول الله الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه هذا
قعص كما يقعص الكلب فمرّ النبي ص معهما بجيفة فقال انهشا منها فقالا يا رسول الله ننهش جيفة فقال
ما اصبتما من اخيكما انتن من هذه وقال الصادق ع الغيبة حرام على كل مسلم وانها لتاكل الحسنات كما
تاكل النار الحطب وروى الصدوق باسناده الى الصادق عن آبائه عن علي ع قال قال رسول الله اربعة
يؤذون اهل النار على ما بهم من الاذى يسقون من الحميم في الجحيم ينادون بالويل والثبور يقول اهل
النار بعضهم لبعض ما بال هؤلاء الاربعة قد آذونا على ما بنا من الاذى فرجل معلق على تابوت من جمر
ورجل يجري معاه ورجل يسيل فاه دما وقيحا ورجل ياكل لحمه فيقال لصاحب التابوت ما بال
الابعد قد آذانا على ما بنا من الاذى فيقول ان الابعد مات وفي عنقه اموال الناس لم يجد لها في
نفسه اداء ولا وفاء ثم يقال للذي يجري معاه ما بال الابعد قد آذانا على ما بنا من الاذى فيقول
ان الابعد كان لا يبالي اين اصاب البول من جسده ثم يقال للذي يسيل فاه قيحا ودما ما بال الابعد
قد آذانا على ما بنا من الاذى فيقال ان الابعد كان يحاكي ينظر الى كل كلمة خبيثة فيسندها ويحاكي
بها ثم يقال للذي ياكل لحمه ما بال الابعد قد آذانا على ما بنا من الاذى فيقال ان الابعد كان ياكل
لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة وباسناده عن النبي ص من مشى في غيبة اخيه وكشف عورته كانت
اول خطوة خطاها وضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق ومن اغتاب مسلما بطل
صومه ونقض وضوءه فان مات وهو كذلك مات وهو مستحل لما حرم الله وعن ابي عبد الله ع قال قال رسول
الله الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه قال وقال رسول الله الجلوس في المسجد انتظارا للصلوة
عبادة ما لم يحدث قيل يا رسول الله وما الحدث قال الاغتياب وروي عن ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال
من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا لهم عذاب اليم وعن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله ع من روى على مؤمن رواية يريد
بها شينه وهدم مروته ليسقط من اعين الناس اخرجه الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان
واوحى الله عز وجل الى موسى بن عمران ان المغتاب اذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة وان لم يتب فهو اول

من يدخل

في اقسام الغيبة والترهيب عنها

من يدخل النار وروي ان عيسى عليه السلام مر والحواريون على جيفة كلب فقال الحواريون ما انتن ريح
هذا فقال عيسى ع ما اشد بياض اسنانه كانه ينهاهم عن غيبة الكلب وينبههم على انه لا يذكر من خلق الله الا
احسنه وقيل في تفسير قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة الهمزة الطعان في الناس واللمزة الذي ياكل لحوم
الناس وقال الحسن والله الغيبة اسرع في دين المؤمن من الاكلة في جسده وقال بعضهم ادركنا السلف
لا يرون العبادة في الصوم ولا في الصلوة ولكن في الكف عن اعراض الناس واعلم ان السبب الموجب
للتشديد في امر الغيبة وجعلها اعظم من كثير من المعاصي الكبيرة هو اشتمالها على المفاسد الكلية
المنافية لغرض الحكيم سبحانه بخلاف باقي المعاصي فانها مستلزمة لمفاسد جزئية بيان ذلك ان
المقاصد المهمة للشارع اجتماع النفوس على همّ واحد وطريقة واحدة وهي سلوك سبيل الله
بسائر وجوه الاوامر والنواهي ولا يتم ذلك الا بالتعاون والتعاضد بين ابناء النوع الانساني و
ذلك يتوقف على اجتماع هممهم وتصافي بواطنهم واجتماعهم على الالفة والمحبة حتى يكونوا بمنزلة عبد
واحد في طاعة مولاه ولن يتم ذلك الا بنفي الضغائن والاحقاد والحسد ونحوه وكانت الغيبة من كل
منهم لاخيه مثيرة لضغنه ومستدعية منه لمثلها في حقه لا جرم كانت ضد المقصود الكلي للشارع
وكانت مفسدة كلية فلذلك اكثر الله ورسوله من النهي عنها والوعيد عليها وبالله التوفيق و
حيث اتينا على ما يحتاج اليه من المقدمة فلنشرع في الفصول **الفصل الاول** في اقسامها اعلم
ان المراد منها ذكرك اخاك بما يكرهه لو بلغه او الاعلام به او التنبيه عليه كان ذلك شاملا لما
يتعلق بنقصان في بدنه او نسبه او خلقه او فعله او قوله او دينه او دنياه حتى في ثوبه وداره ودابته
وقد اشار الصادق ع الى ذلك بقوله وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل
واشباهه فالبدن كذكرك فيه العمش والحول والعور والقرع والقصر والطول والسواد
والصفرة وجميع ما يتصور ان يوصف به مما يكرهه **واما** النسب بان يقول ابوه فاسق او خبيث
او خسيس او جاهل او نحو ذلك مما يكرهه كيف كان **واما** الخلق بان يقول انه سيء الخلق بخيل متكبر
مراء شديد الغضب جبان ضعيف القلب ونحو ذلك **واما** في افعاله المتعلقة بالدين كقولك

في ذكر اقسام الغيبة

سارق كذاب شارب الخمر خائن ظالم متهاون للصلوة لا يحسن الركوع والسجود ولا يحترز من النجاسات ليس بارّ بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرض لاعراض الناس واما فعله المتعلق بالدنيا كقولك قليل الادب متهاون بالناس لا يرى لاحد عليه حقا كثير الكلام كثير الاكل نؤوم يجلس في غير موضعه ونحو ذلك واما في ثوبه كقولك انه واسع الكم طويل الذيل وسخ الثياب ونحو ذلك واعلم ان ذلك لا يقتصر على اللسان بل التلفظ به انما حرم لان فيه تفهيم الغير نقصان اخيك وتعريفه بما يكرهه فالتعريض به كالتصريح والفعل فيه كالقول والاشارة والرمز والايماء والغمز واللمز والكتبة والحركة وكل ما يفهم المقصود داخل في الغيبة مساو للسان في المعنى الذي حرم التلفظ به لاجله ومن ذلك ما روي عن عائشة انها قالت دخلت علينا امرأة فلما ولّت اومأت بيدي انها قصيرة فقال اغتبتها ومن ذلك المحاكاة بان يمشي متعارجا او كما يمشي فهو غيبة بل اشد من الغيبة لانه اعظم في التصوير والتفهيم وكذلك الغيبة بالكتاب فان الكتاب كما قيل احد اللسانين ومن ذلك ذكر شخصا معينا وتهجين في الكتاب الا ان يقترن به شيء من الاعذار المحوجة الى ذكره كمسائل الاجتهاد التي لا يتم الغرض من الفتوى واقامة الدليل على المطلوب الا بتزييف كلام الغير ونحو ذلك ويجب الاقتصار على ما تندفع به الحاجة في ذلك وليس منه قولك القوم كذا ما لم يصرح بشخص معين ومنها ان يقول الانسان بعض من مر بنا اليوم او بعض من رأيناه حاله كذا اذا كان المخاطب يفهم منه شخصا معينا لان المحذور تفهيمه دون ما به التفهيم فاما اذا لم يفهم عنه جاز كان رسول الله صلعم اذا كره من انسان شيئا قال ما بال اقوام يفعلون كذا وكذا ولا يعين ومن افحش انواع الغيبة غيبة المتسمين بالفهم والعلم المرائين فانهم يفهمون المقصود على صفة اهل الصلاح والتقوى ليظهروا من انفسهم التعفف عن الغيبة ويفهمون المقصود ولا يدرون بجهلهم انهم جمعوا بين فاحشتين الرياء والغيبة وذلك مثل ان يذكر عنده انسان فيقول الحمد لله الذي لم يبتلنا بحب الرياسة او حب الدنيا او بالتكيف بالكيفية الفلانية او يقول نعوذ بالله من قلة الحياء او من سوء التوفيق او نسأل الله ان يعصمنا من كذا بل مجرد الحمد على شيء اذا علم منه اتصاف المحدث عنه بما ينافيه ونحو ذلك فانه يغتابه بلفظ الدعاء وسمت اهل الصلاح وانما قصده ان يذكر

في ذكر اقسام الغيبة

غيبة بصيغة من الكلام المشتمل على الغيبة والرياء ودعوى الخلاص من الرذائل وهو عنوان الوقوع فيها بل في افحشها ومن ذلك انه قد يقدم مدح من يريد غيبته فيقول ما احسن احوال فلان ما كان يقصر في العبادات ولكن قد اعتراه فتور وابتلي بما يبتلى به كلنا وهو قلة الصبر فيذكر نفسه بالذم ومقصوده ان يذم غيره وان يمدح نفسه بالتشبه بالصالحين في ذم انفسهم فيكون مغتابا مرائيا مزكيا نفسه فيجمع بين ثلث فواحش وهو يظن بجهله انه من الصالحين المتعففين عن الغيبة هكذا يلعب الشيطان باهل الجهل اذا اشتغلوا بالعلم او العمل من غير ان يتقنوا الطريق فيتبعهم ويحبط بمكائده علمهم ويضحك عليهم ويسخر منهم ومن ذلك ان يذكر ذاكر عيب انسان فلا يتنبه له بعض الحاضرين فيقول سبحان الله ما اعجب هذا حتى يصغي الغافل الى المغتاب ويعلم ما يقوله فيذكر الله سبحانه ويستعمل اسمه آلة في تحقيق خبثه وباطله وهو يمنّ على الله بذكره جهلا وغرورا ومن ذلك ان يقول جرى من فلان كذا وابتلي بكذا بل يقول جرى لصاحبنا او صديقنا كذا تاب الله عليه وعلينا يظهر الدعاء له والتألم والصداقة والصحبة والله مطلع على خبث سريرته وفساد ضميره وهو بجهله لا يدري انه قد تعرض لمقت اعظم مما يتعرض له الجهال اذا جاهروا بالغيبة ومن اقسامها الخفية الاصغاء الى الغيبة على سبيل التعجب فانه انما يظهر التعجب ليزيد نشاط المغتاب في الغيبة فيزيد فيها فكأنه يستخرج منه الغيبة بهذا الطريق فيقول عجبت مما ذكرته ما كنت اعلم بذلك الى الآن ما كنت اعرف من فلان ذلك يريد بذلك تصديق المغتاب واستدعاء الزيادة منه باللطف والتصديق لها غيبة بل الاصغاء اليها بل السكوت عند سماعها قال رسول الله صلعم المستمع احد المغتابين وقال علي عليه السلام السامع للغيبة احد المغتابين ومراده السامع على قصد الرضا والايثار لا على وجه الاتفاق او مع القدرة على الانكار ولم يفعل ووجه كون المستمع والسامع على ذلك الوجه مغتابين مشاركتهما للمغتاب في الرضا وتكيف ذهنهما بالكيفيات المذمومة التي لا ينبغي وان اختلفا في ان احدهما قائل والاخر قابل لكن كل واحد منهما صاحب آلة عليها احدهما فم ولسان يعبر عن نفس قد تنجست بتصور الكذب والحرام والعزم عليه واما الاخر فاذن وسمع تقبل عنه النفس تلك الآثار عن ايثار

في حرمة استماع الغيبة كالغيبة

وسوء اختيارها وفسادها فتمكن من جوهرها سموم عقارب الباطل ومن ذلك تقبل السامع
شريك القائل وقد تقدم في الخبر السالف ما يدل عليه حيث قال للرجلين اللذين قال احدهما اقعص
الرجل كما يقعص الكلب انهشا من هذه الجيفة فجمع بينهما مع ان احدهما قائل والاخر سامع فالمستمع
لا يخرج من اثم الغيبة الا بان ينكر بلسانه فان خاف فبقلبه وان قدر على القيام او قطع الكلام بكلام
غيره فلم يفعله لزمه ولو قال بلسانه اسكت وهو يشتهي ذلك بقلبه فذلك نفاق وفاحشة اخرى
زائدة لا يخرج عن الاثم ما لم يكرهه بقلبه فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اذل عنده مؤمن وهو
يقدر على ان ينصره فلم ينصره اذله الله يوم القيمة على رؤس الخلائق وعن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من رد عن عرض اخيه بالغيب كان حقا على الله ان يرد عن عرضه يوم القيمة وقال ايضا من
رد عن عرض اخيه بالغيبة كان حقا على الله ان يعتقه من النار وروى الصدوق باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وآله
انه قال من تطول على اخيه في غيبة سمعها عنه في مجلس فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر في
الدنيا والاخرة وان هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة
وباسناده الى الباقر عليه السلام انه قال من اغتيب عنده اخوه المؤمن فنصره واعانه نصره الله في الدنيا و
الاخرة ومن لم ينصره ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه خفضه الله في الدنيا والاخرة
واعلم انه كما يحرم على الانسان سوء القول في المؤمن وان يحدث غيره بلسانه بمساوي الغير كذلك يحرم
عليه سوء الظن وان يحدث نفسه بذلك والمراد من سوء الظن المحرم عقد القلب وحكمه عليه بالسوء من
غير يقين به واما الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه كما ان الشك ايضا معفو عنه قال الله تعالى
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فليس لك ان تعتقد في غيرك سوءا الا اذا انكشف لك بعيان
لا يحتمل التاويل وما لم تعلمه ثم وقع في قلبك فالشيطان يلقيه اليك فينبغي ان تكذبه فانه افسق
الفساق وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة فلا يجوز تصديق ابليس ومن هنا جاء في الشرع ان من علمت في فيه رائحة الخمر لا يجوز
ان يحكم عليه بشربها ولا يحد عليه لامكان ان يكون تمضمض به ومجه او حمل عليه قهرا وذلك امر

في حرمة سوء الظن بالمؤمن

ممكن فلا يجوز اساءة الظن بالمسلم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى حرم من المسلم دمه وماله وان يظن به ظن السوء
فلا يستباح ظن السوء الا بما يستباح به الدم والمال وهو تيقن مشاهدة او بينة عادلة او ما جرى مجراهما من
من الامور المفيدة لليقين او الثبوت الشرعي وعن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان
من قلبه كما ينماث الملح في الماء وعنه من اتهم اخاه في دينه فلا حرمة بينهما وعنه قال امير المؤمنين عليه السلام
في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يغلبك منه ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت
تجد لها في الخير محملا وطريق معرفة ما يخطر في القلب من ذلك هل هو ظن سوء او اختلاج وشك ان تختبر
نفسك فان كانت قد تغيرت ونفر قلبك عنه نفورا واستثقلته وفترت عن مراعاته وتفقده واكرامه
والاهتمام بمساءته والاغتمام بسببه غير ما كان اولا فهو امارة عقد الظن وقد قال صلى الله عليه وآله ثلث في المؤمن وله
مخرج فمخرجه من سوء الظن الا يحققه اي لا يحقق في نفسه بعقد ولا فعل لا في القلب ولا في الجوارح اما في
القلب فبتغيره الى النفرة والكراهة وفي الجوارح بالعمل بموجبه والذي ينبغي فعله عند خطور خاطر
سوء على مؤمن ان يزيد في مراعاته ويدعو له بالخير فان ذلك يغيظ الشيطان ويدفعه عنك فلا يلقي
اليك بعد ذلك الخاطر السوء خيفة من اشتغالك بالدعاء والمراعاة وهو ضد مقصوده ومهما عرفت
هفوة من مؤمن فانصحه في السر ولا يخدعك الشيطان فيدعوك الى اغتيابه واذا وعظته فلا تعظه
وانت مسرور باطلاعك على نقصه لينظر اليك بعين التعظيم وتنظر اليه بعين الاستصغار وترفع عنه
بدالة الوعظ بل يكن قصدك تخليصه من الاثم وانت حزين كما تحزن على نفسك اذا دخل عليك نقصان
وينبغي ان يكون تركه لذلك من غير نصيحتك احب اليك من تركه بالنصيحة فاذا انت فعلت ذلك كنت
قد جمعت بين اجر الوعظ واجر الغم بمصيبته واجر الاعانة له على دينه ومن ثمرات سوء الظن التجسس فان
القلب لا يقنع بالظن ويطلب التحقيق فيشتغل بالتجسس وهو ايضا منهي عنه قال الله تعالى ولا
تجسسوا وقد نهى الله سبحانه في هذه الآية الواحدة عن الغيبة وسوء الظن والتجسس ومعنى التجسس ان
لا تترك عباد الله تحت ستر الله فتتوصل الى الاطلاع وهتك الستر حتى ينكشف لك ما لو كان مستورا
عنك كان اسلم لقلبك ولدينك فتدبر ذلك راشدا وبالله التوفيق **الفصل الثاني في العلاج**

الكلام

الذي يمنع الانسان عن الغيبة اعلم ان مساوي الاخلاق كلها انما تعالج بمعجون العلم والعمل وانما العلاج الذي
لكل علة بمضادة سببها فلنبحث عن سبب الغيبة اولا ثم نذكر علاج كف اللسان عنها على وجه يناسب
علاج تلك الاسباب فنقول جملة ما ذكرناه من الاسباب الباعثة على الغيبة عشرة اشياء وقد نبه الصادق
عليها اجمالا بقوله اصل الغيبة يتنوع بعشرة انواع شفاء غيظ ومساعدة قوم وتصديق خبر بلا كشفه
وتهمة وسوء ظن وحسد وسخرية وتعجب وتبرم وتزين ونحن نشير اليها مفصلة **الاول** تشفي الغيظ
وذلك اذا جرى سبب غضب عليه فاذا هاج غضبه تشفى بذكر مساويه وسبق اللسان اليه بالطبع
ان لم يكن دين وورع وقد يمتنع من تشفي الغيظ عند الغضب فيحتقن الغضب في الباطن فيصير حقدا
ثابتا فيكون سببا دائما لذكر المساوي فالحقد والغضب من البواعث العظيمة على الغيبة **الثاني**
موافقة الاقران ومجاملة الرفقاء ومساعدتهم على الكلام فانهم اذا كانوا يتفكهون بذكر الاعراض
فيرى انه لو انكر او قطع المجلس استثقلوه ونفروا عنه فيساعدهم ويرى ذلك من حسن المعاشرة و
يظن انه مجاملة في الصحبة وقد يغضب رفقاؤه فيحتاج الى ان يغضب لغضبهم اظهارا للمساهمة في السراء
والضراء فيخوض معهم في ذكر العيوب والمساوي **الثالث** ان يستشعر من انسان انه سيقصده
ويطول لسانه فيه او يقبح حاله عند محتشم او يشهد عليه بشهادة فيبادره قبل ذلك ويطعن فيه ليسقط
اثر شهادته او يبتدئ بذكر ما فيه صادقا ليكذب عليه بعده فيروج كذبه بالصدق الاول و
يستشهد به ويقول ما من عادتي الكذب فاني اخبرتكم بكذا وكذا من احواله فكان كما قلت **الرابع** ان
ينسب الى شيء فيريد ان يتبرأ منه فيذكر الذي فعله وكان من حقه ان يبرئ نفسه ولا يذكر الذي فعله
ولا ينسب غيره اليه او يذكر غيره بانه كان مشاركا له في الفعل ليمهد بذلك عذر نفسه في فعله
الخامس ارادة التصنع والمباهاة وهو ان يرفع نفسه بتنقيص غيره فيقول فلان جاهل وفهمه
ركيك وكلامه ضعيف وغرضه ان يثبت في ضمن ذلك فضل نفسه ويريهم انه افضل منه او يحذر ان
يعظم مثل تعظيمه فيقدح فيه لذلك **السادس** الحسد وهو انه ربما يحسد من يثني الناس عليه
ويحبونه ويكرمونه فيريد زوال تلك النعمة عنه فلا يجد سبيلا اليه الا بالقدح فيه فيريد ان يسقط

ماء

ماء وجهه عند الناس حتى يكفوا عن اكرامه والثناء عليه لانه يثقل عليه ان يسمع ثناء الناس عليه واكرامهم له
وهذا هو الحسد وهو غير الغضب والحقد والحسد قد يكون مع الصديق المحسن والقريب الموافق
السابع اللعب والهزل والمطايبة وتزجية الوقت بالضحك فيذكر غيره بما يضحك الناس على سبيل
المحاكاة والتعجب **الثامن** السخرية والاستهزاء استحقارا له فان ذلك قد يجري في الحضور ويجري
ايضا في الغيبة ومنشاه التكبر واستصغار المستهزأ به **التاسع** وهو ماخذ دقيق ربما يقع فيه
الخواص واهل الحذر من مزال اللسان وهو ان يغتم بسبب ما يبتلى به احد فيقول يا مسكين فلان قد غمني
امره وما ابتلي به ويذكر سبب الغم فيكون صادقا في اغتمامه ويلهيه الغم عن الحذر عن ذكر اسمه فيذكره
بما يكرهه فيصير به مغتابا فيكون غمه ورحمته خيرا ولكنه ساقه الى شر من حيث لا يدري والترحم والغم ممكن
من دون ذكر اسمه ونسبته الى ما يكره فيهيجه الشيطان على ذكر اسمه ليبطل به ثواب اغتمامه وترحمه
العاشر الغضب لله تعالى فانه قد يغضب على منكر قارفه انسان فيظهر غضبه ويذكر اسمه ليبطل به
على غير وجه النهي عن المنكر وكان الواجب ان يظهر غضبه عليه على ذلك الوجه خاصة وهذا مما يقع فيه
الخواص ايضا فانهم يظنون ان الغضب اذا كان لله تعالى كان عذرا كيف كان وليس كذلك اذا عرفت هذه
الوجوه التي هي اسباب الغيبة **فاعلم** ان الطريق في علاج كف اللسان عن الغيبة يقع على وجهين احدهما
على الجملة والاخر على التفصيل **اما** على الجملة فهو ان يعلم تعرضه لسخط الله تعالى بغيبته كما قدمته
في الاخبار المتقدمة وان يعلم انه يحبط حسناته فانها تنقل في القيامة حسناته الى من اغتابه بدلا عما اخذ
عرضه فان لم يكن له حسنات نقل اليه من سيئاته وهو مع ذلك متعرض لمقت الله تعالى ومشبه عنده
باكل الميتة وقد روي عن النبي ص انه قال ما النار في اليبس باسرع من الغيبة في حسنات العبد وروي
ان رجلا قال لبعض الفضلاء بلغني انك تغتابني فقال ما بلغ من قدرك عندي اني احكمك في حسناتي
فمهما امن العبد بما ورد في الاخبار لم يطلق لسانه بالغيبة خوفا من ذلك وينفعه ايضا ان يتدبر في
نفسه فان وجد فيها عيبا اشتغل بعيب نفسه وذكر قوله ص طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس ومهما
وجد عيبا فينبغي ان يستحيي من ان يترك نفسه ويذم غيره بل ينبغي ان يعلم ان عجز غيره عن نفسه في التنزه

عن ذلك

عن ذلك العيب كعجزه ان كان ذلك عيباً يتعلق بفعله واختياره وان كان امراً خلقياً فالذم له ذم للخالق
فان من ذم صنعة فقد ذم الصانع قال رجل لبعض الحكماء يا قبيح الوجه فقال ما كان خلق وجهي الي فاحسنه
وان لم يجد عيباً في نفسه فليشكر الله ولا يلوثن نفسه باعظم العيوب فان ثلب الناس واكل لحم الميتة
من اعظم العيوب فيصير ح ذا عيب بل لو انصف من نفسه لعلم ان ظنه بنفسه انه بريء من كل عيب جهل
بنفسه وهو من اعظم العيوب فينفعه ان يعلم ان تألم غيره بغيبته كتألمه بغيبة غيره له فاذا كان لا يرضى لنفسه
ان يغتاب فينبغي ان لا يرضى لغيره ما لا يرضاه لنفسه فهذه معالجات جملية فاما التفصيل فهو ان
ينظر الى السبب الباعث له على الغيبة ويعالجه فان علاج العلة بقطع سببها وقد عرفنا الاسباب الباعثة
اما الغضب فيعالجه بان يقول ان امضيت غضبي عليه لعل الله تعالى يمضي غضبه علي بسبب الغيبة
اذ نهاني عنها فاستجرأت على نهيه واستخففت بزجره وقد قال ع م ان لجهنم باباً لا يدخلها الا من شفا غيظه
بمعصية الله تعالى وقال من اتقى ربه كل لسانه ولم يشف غيظه وقال ع م من كظم غيظاً وهو يقدر على ان يمضيه
دعاه الله يوم القيمة على رؤس الخلائق حتى يخيره الله من اي الحور العين شاء وفي بعض كتب الله تعالى
يا ابن ادم اذكرني حين تغضب اذكرك حين اغضب فلا امحقك فيمن امحق واما الموافقة فبان تعلم
ان الله تعالى يغضب عليك اذا طلبت سخطه في رضاء المخلوقين فكيف ترضى لنفسك ان توقر غيرك
وتحقر مولاك فتترك رضاه لرضاهم الا ان يكون غضبك لله تم وذلك لا يوجب ان تذكر المغضوب
عليه بسوء بل ينبغي ان تغضب لله ايضاً على رفقائك اذا ذكروه بالسوء فانهم عصوا ربك بافحش الذنوب
وهو الغيبة واما تنزيه النفس بنسبة الخيانة الى الغير حيث يستغني عن ذكر الغير فيعالجه بان تعرف
ان التعرض لمقت الخالق اشد من التعرض لمقت الخلق بالغيبة متعرض لسخط الله تعالى يقيناً ولا تدري
انك تتخلص من سخط الناس ام لا فتخلص نفسك في الدنيا بالتوهم وتهلك في الاخرة او تخسر حسناتك
بالحقيقة وتحصل ذم الله نقداً وتنتظر دفع ذم الخلق نسيئة هذا غاية الجهل والخذلان واما عذرك
كقولك ان اكلت الحرام ففلان ياكل وان قبلت كذا ففلان يقبل وان قصرت في كذا من الطاعة
ففلان مقصر ونحو ذلك فهذا جهل لانك تعتذر بالاقتداء بمن لا يجوز الاقتداء به فان من خالف

امر الله

امر الله لا يقتدى به كائناً من كان ولو دخل غيرك النار وانت تقدر ان لا تدخلها لم توافقه ولو وافقته
سفه عقلك ففي ما ذكرته غيبة وزيادة معصية اضفتها الى ما اعتذرت عنه وسجلت مع الجمع بين المعصيتين
على جهلك وغباوتك وكنت كالشاة تنظر الى المعزى تردى نفسه من الجبل فهي ايضاً
تردي نفسها ولو كان لها لسان وصرحت بالعذر وقالت المعزى اكيس مني وقد اهلك نفسه فكذا افعل لكنت
تضحك من جهلها وحالك مثل حالها ثم لا تتعجب ولا تضحك من نفسك واما قصدك المباهاة وتزكية النفس
بزيادة الفضل بان تقدح في غيرك فينبغي ان تعلم انك بما ذكرته ابطلت فضلك عند الله وانت من اعتقاد
الناس فضلك على خطر وربما نقص اعتقادهم فيك اذا عرفوك بثلب الناس فتكون قد بعت ما عند الخالق
يقيناً بما عند المخلوق وهماً ولو حصل لك من المخلوق اعتقاد الفضل لكانوا لا يغنون عنك من الله شيئاً
واما الغيبة للحسد فهو جمع بين عذابين لانك حسدته على نعمة الدنيا وكنت معذباً بالحسد فما قنعت
بذلك حتى اضفت اليه عذاب الاخرة فكنت خاسراً في الدنيا فجعلت نفسك خاسراً في الاخرة لتجمع بين
النكالين فقد قصدت محسودك واصبت نفسك واهديت اليه حسنتك فاذا انت صديقه وعدو نفسك
اذ لا تضره غيبتك وتضرك وتنفعه اذ تنقل اليه حسنتك او تنقل اليك سيئته ولا تنفعك وقد جمعت الى
خبث الحسد جهل الحماقة وربما يكون حسدك وقدحك سبب انتشار فضل محسودك فقد قيل واذا اراد الله نشر
فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود واما الاستهزاء فمقصودك منه اخزاء غيرك عند الناس باخزاء نفسك
عند الله وعند الملائكة والنبيين فلو تفكرت في حزنك وحيائك وخجلتك يوم تحمل سيئات
من استهزأت به وتساق الى النار لادهشك ذلك عن اخزاء صاحبك ولو عرفت حالك لكنت احق ان تضحك
منه فانك سخرت به عند نفر قليل وعرضت نفسك لان ياخذ بيدك يوم القيمة على ملأ من الناس ويسوقك
تحت سيئاته كما يساق الحمار الى النار وهو يستهزئ بك وفرحاً بخزيك ومسروراً بنصرة الله تعالى اياه وتسليطه
على الانتقام واما الرحمة له على اثمه فهو حسن ولكن حسدك ابليس واستنطقك بما ينقل من حسناتك
اليه ما هو اكثر من رحمتك فيكون جبراً لاثم المرحوم فيخرج عن كونه مرحوماً وتنقلب انت مستحقاً لان
تكون مرحوماً اذ حبط اجرك ونقصت من حسناتك وكذلك الغضب لله لا يوجب الغيبة وانما حبب

الشيطان

الشيطان اليك الغيبة ليحبط اجر غضبك ويصير معرضا لغضب الله تعالى بالغيبة وبالجملة فعلاج جميع
ذلك المعرفة والتحقق لهذه الامور التي هي من ابواب الايمان فمن قوي ايمانه بجميع ذلك انكف عن
الغيبة لا محالة **الفصل الثالث** في الاعذار والمرخصة في الغيبة **اعلم** ان المرخص في ذكر مساءة
الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل اليه الا به فيدفع ذلك اثم الغيبة وقد حصروها في عشرة
الاول التظلم فان من ذكر قاضيا بالظلم والخيانة واخذ الرشوة كان مغتابا عاصيا فاما المظلوم
من جهة القاضي فله ان يتظلم الى من يرجو منه ازالة الظلم وينسب القاضي الى الظلم اذ لا يمكنه استيفاء حقه الا
به قال صلى الله عليه وآله لصاحب الحق مقال وقال صلى الله عليه وآله مطل الواجد يحل عرضه وعقوبته **الثاني** الاستعانة على
تغيير المنكر ورد العاصي الى منهج الصلاح ومرجع الامر في هذا الى القصد الصحيح فان لم يكن ذلك هو المقصود
كان حراما **الثالث** الاستفتاء كما يقول للمفتي قد ظلمني ابي او اخي فكيف طريقي في الخلاص والاسلم
هنا التعريض بان يقول ما قولك في رجل ظلمه ابوه او اخوه وقد روي ان هندا قالت للنبي صلى الله عليه وآله ان ابا سفيان
رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني انا وولدي افآخذ من غير علمه فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فذكرت
الشح لها ولولدها ولم يزجرها رسول الله صلى الله عليه وآله اذ كان قصدها الاستفتاء **الرابع** تحذير المسلم من الوقوع
في الخطر والشر ونصح المستشير فاذا رايت متفقها يتلبس بما ليس من اهله فلك ان تنبه الناس على نقصه و
قصوره عما يؤهل نفسه له وتنبههم على الخطر اللاحق لهم بالانقياد اليه وكذلك اذا رايت رجلا يتردد الى
فاسق يخفي امره وخفت عليه من الوقوع بسبب الصحبة فيما لا يوافق الشرع فلك ان تنبهه على فسقه مهما كان
الباعث لك الخوف على افشاء البدعة وسراية الفسق وذلك موضع الغرور والخديعة من الشيطان اذ
قد يكون الباعث لك على ذلك هو الحسد له على تلك المنزلة فيلبس عليك الشيطان ذلك باظهار الشفقة
على الخلق وكذلك اذا رايت رجلا يشتري مملوكا وقد عرفت المملوك بعيوب منقصة فلك ان تذكرها
للمشتري فان في سكوتك ضررا للمشتري وفي ذكرك ضررا للعبد لكن المشتري اولى بالمراعاة ولتقتصر على العيب
المنوط بذلك الامر فلا تذكر في عيب التزويج ما يخل بالشركة او المضاربة او السفر مثلا بل تذكر في كل امر ما
يتعلق بذلك الامر ولا تتجاوزه قاصدا نصح المستشير لا الوقيعة ولو علم انه يترك التزويج بمجرد قوله لا

يصلح لك فهو الواجب فان علم انه لا ينزجر الا بالتصريح بعيبه فله ان يصرح به قال النبي صلى الله عليه وآله اترعون عن ذكر الفاجر
حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه يحذره الناس وقال صلى الله عليه وآله لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خطابها
اما معاوية فرجل صعلوك لا مال له واما ابو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه **الخامس** الجرح
والتعديل للشاهد والراوي ومن ثم وضع العلماء كتب الرجال وقسموهم الى الثقات والمجروحين
وذكروا اسباب الجرح غالبا ويشترط اخلاص النصيحة في ذلك كما مر بان يقصد في ذلك حفظ
اموال المسلمين وضبط الاسنة وحمايتها عن الكذب ولا يكون حامله العداوة والتعصب و
ليس له الا ذكر ما يخل بالشهادة والرواية منه ولا يتعرض لغير ذلك مثل كونه ابن ملاعنة وشبهه
اللهم الا ان يكون متظاهرا بالمعصية كما يأتي **السادس** ان يكون المقول فيه مستحقا لذلك
لتظاهره بسببه كالفاسق المتظاهر بفسقه بحيث لا يستنكف من ان يذكر بذلك الفعل الذي يرتكبه
فيذكر بما هو فيه لا بغيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له وظاهر الخبر
جواز غيبته وان استنكف من ذكر ذلك الذنب وفي جواز اغتياب مطلق الفاسق نظر ويمنع اصل الحديث
او يحمله على فاسق خاص او يحمله على النهي وان كان بصورة الخبر وهذا هو الاجود الا ان يتعلق بذلك
غرض ديني ومقصد صحيح يعود على المغتاب بان يرجو ازدجاره عن معصيته بذلك فيلحق بباب النهي
عن المنكر **السابع** ان يكون الانسان معروفا باسم يعرب عن عيبه كالاعرج والاعمش فلا اثم على
من يقول ذلك وقد فعل العلماء ذلك لضرورة التعريف ولانه صار بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه
ان صار مشهورا به والحق ان ما ذكره العلماء المعتمدون من ذلك لجواز التعويل فيه على حكايتهم
واما ذكره عن الاحياء فمشروط بعلم رضا المنسوب اليه لعموم النهي وح يخرج عن كونه غيبة وكيف
كان فلو وجد عنه معدلا وامكنه التعريف بعبارة اخرى فهو اولى **الثامن** لو اطلع العدل الذي
يثبت به الحد والتعزير على فاحشة جاز ذكرها عند الحكام بصورة الشهادة في حضرة الفاعل و
غيبته ولا يجوز التعرض لها في غير ذلك الا ان يتجه فيه احد الوجوه الاخرى **التاسع** قيل اذا
علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى احدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز لانه لا يؤثر

عند السامع شيئا وان كان الاولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغير غرض من الاغراض المذكورة خصوصا مع احتمال نسيان المقول لما نسيك المعيب المخوف اشتهارها عنهما **العاشر** اذا سمع احد مغتابا لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ولا عدمه قيل لا يجب نهي القائل لامكان الاستحقاق في المقول عنه فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده لان ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو احد المحرمين والاولى التنبيه على ذلك الى ان يتحقق المخرج منه لعموم الادلة وترك الاستفصال فيها وهو دليل ارادة العموم حذرا من الاغراء بالجهل ولان ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه لنسبته الى السامع لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته وهو يهدم قاعدة النهي عن الغيبة وهذا الفرد يستثنى من جهة سماع الغيبة وقد تقدم انه احد الغيبتين وبالجملة فالتحرز عنها من دون وجه راجح في فعلها فضلا عن الاباحة اولى لتتميم النفس بالاخلاق الفاضلة ويؤيده اطلاق النهي فيما تقدم كقوله الذين يحبون الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم ذكرك اخاك بما يكرهه **واما** مع رجحانها كرد المبدع وزجره الذي فيه... والمعتمد في ذلك كله على المقاصد فلا يغفل المستبصر من ملاحظة مقصده واصلاحه والله الموفق **الفصل الرابع**

فيما يلحق بالغيبة في التحريم من الاستماع وقد تقدم... قد تعلق به نهي خاص لما عرفت ان الغيبة تطلق على ما ذكره ابو الغير ذكره بما يكرهه ولا يؤثره وعلى التنبيه عليه بكتابة واشارة وغيرهما وعلى حديث النفس وعقد القلب عليه وان لم يذكره دخل في هذا التعريف وافراد اخرى من المواضع المحرمة على الخصوص وهي امور **احدها** النميمة وهي نقل قول الغير الى المقول فيه كما يقول فلان تكلم فيك بكذا وكذا سواء نقل ذلك بالقول او الكتابة او الاشارة والرمز وكان ذلك النقل كثيرا ما يكون متعلقه نقصانا او عيبا في المحكي عنه موجبا لكراهته له واعراضه عنه كان ذلك راجعا الى الغيبة ايضا فجمع بين معصية الغيبة والنميمة فلا جرم حسن في هذه الرسالة التنبيه على النميمة وما ورد فيها من النهي على الخصوص فانها احد المعاصي الكبائر كما سنعرفه **وثانيها** كلام ذي اللسانين الذي يتردد بين المتخاصمين ونحوهما ويكلم كل واحد منهما بكلام يوافقه فان ذلك وما ورد فيه من النهي الخاص يرجع الى الغيبة بوجه ما والى النميمة بوجه آخر بل هو شر من النميمة كما سيأتي من قول النبي تجدون من شر عباد الله يوم القيمة ذا الوجهين ياتي هؤلاء بحديث هؤلاء وهؤلاء بحديث

هؤلاء فانه كلام يكرهه كل واحد منهما لو بلغه فان الانسان لا يحب من يكلم خصمه بما يرضيه ولا من يؤثره معه ولا يعتبر به ويمدحه ومن جملة الاعداء فيتعلق الكراهة لذلك الكلام بكل منهما فالتكلم فيه ايضا على وجه الايجاز ونذكر ما ورد من النهي **وثالثها** الحسد وهو كراهة النعمة على الغير ومحبة زوالها على المنعم عليه وهو مع كونه ايضا من المحرمات الخاصة والمعاصي الكبيرة ترجع الى الغيبة القلبية بوجه لانه حكم على القلب بنوع يتعلق بالغير يكرهه لو سمعه اشد كراهة وابلغها فيجمع بين معصيتين الحسد والغيبة فلنذكر جملة من الكلام فيه وما ورد فيه من النهي بل هو اولى الثلثة بالذكر لكثرة وقوعه في هذا العصر وابتلاء الخواص فيه بل هو داؤهم لكبرهم عند مناصب واولى ما يهتم العاقل برده دواء المرض الحاضر فيقع الكلام هنا في مقامات ثلثة **الاول** النميمة قال الله تعالى هماز مشاء بنميم ثم قال عتل بعد ذلك زنيم قال بعض العلماء هذه الاية دلت على ان من لم يكتم الحديث ومشى بالنميمة ولد زنا لان الزنيم هو الدعي وقال الله تعالى ويل لكل همزة قيل الهمزة النمام وقال تعالى عن امراة نوح وامراة لوط فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين قيل كانت امراة لوط تخبر بالضيفان وامراة نوح تخبر بانه مجنون وقال النبي لا يدخل الجنة نمام وفي حديث آخر لا يدخل الجنة قتات والقتات هو النمام وقال ان احبكم الى الله تعالى احسنكم اخلاقا الموطئون اكنافا الذين يالفون ويؤلفون وان ابغضكم الى الله المشاؤون بالنميمة المفرقون بين الاخوان الملتمسون للبراء العثرات وقال الا اخبركم بشراركم قالوا بلى يا رسول الله قال المشاؤون بالنميمة المفسدون بين الاحبة الباغون للبراء العيب وقال ابو ذر قال رسول الله من اشاد على مسلم بكلمة ليشينه بها بغير حق شانه الله تعالى في النار يوم القيمة وقال ابو الدرداء قال رسول الله ايما رجل اشاع على رجل كلمة وهو منها بريء ليشينه بها في الدنيا كان حقا على الله عز وجل ان يذيبه بها يوم القيمة في النار وعنه ان الله تعالى لما خلق الجنة قال لها تكلمي قالت سعد من دخلني قال الجبار وعزتي وجلالي لا يسكن فيك ثمانية نفر من الناس لا يسكن فيك مدمن خمر ولا مصر على الزنا ولا قتات وهو النمام ولا ديوث ولا الشرطي ولا المخنث ولا قاطع رحم ولا الذي يقول علي عهد الله ان لم يفعل كذا وكذا ثم لم يف به وعن ابي جعفر الباقر عليه السلام انه قال الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة

وعن أبي عبد الله (ع) أنه قال: قال أمير المؤمنين (ع): شراركم المشاؤون بالنميمة المفرقون بين الأحبة المبتغون
للبراء المعايب. وروي: أن موسى استسقى لبني إسرائيل حين أصابهم قحط، فأوحى الله تعالى إليه: إني لا أستجيب لك و
لمن معك وفيكم نمام قد أصر على النميمة، فقال موسى: من هو يا رب حتى نخرجه من بيننا؟ فقال الله: يا موسى
أنهاكم عن النميمة وأكون نماما! فتابوا بأجمعهم فسقوا. وروي: أن رجلا تبع حكيما سبعمائة فرسخ في سبع كلمات،
فلما قدم عليه قال: إني جئتك للذي آتاك الله تعالى من العلم، أخبرني عن السماء وما أثقل منها، وعن
الأرض وما أوسع منها، وعن الحجارة وما أقسى منها، وعن النار وما أحر منها، وعن الزمهرير وما أبرد منه،
وعن البحر وما أغنى منه، وعن اليتيم وما أذل منه. فقال الحكيم: البهتان على البريء أثقل من السماوات، والحق
أوسع من الأرضين، والقلب القانع أغنى من البحر، والحرص والحسد أحر من النار، والحاجة إلى القريب إذا
لم تنجح أبرد من الزمهرير، وقلب الكافر أقسى من الحجارة، والنمام إذا بان أمره أذل من اليتيم. واعلم أن النميمة
تطلق في الأكثر على من ينم قول الغير إلى المقول فيه، كما تقول: فلان كان يتكلم فيك بكذا وكذا، وليست
مخصوصة به، بل تطلق على ما هو أعم من القول، كما مر في الغيبة، وحدها بالمعنى الأعم: كشف ما يكره كشفه، سواء
سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث، وسواء كان الكشف بالقول أم بالكتابة أم بالإشارة
أم بالرمز أم بالإيماء، وسواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال، وسواء كان عيبا أو نقصانا على المنقول عنه
أم لم يكن، بل حقيقة النميمة إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه، بل كل ما رآه الإنسان من أحوال
الإنسان فينبغي أن يسكت عنه إلا ما في حكايته فائدة لمسلم أو دفع لمعصية، كما إذا رأى من يتناول
مال الغير فعليه أن يشهد به مراعاة لحق المشهود عليه، وأما إذا رآه يخفي مالا لنفسه فذكره نميمة و
إفشاء للسر، فإن كان ما ينم به نقصانا أو عيبا في المحكي عنه كان قد جمع بين الغيبة والنميمة. والسبب
الباعث على النميمة إما إرادة السوء للمحكي عنه، أو إظهار الحب للمحكي له، أو التفرج بالحديث والخوض
في الفضول. وكل من حملت إليه النميمة وقيل له: إن فلانا قال فيك كذا وكذا، أو فعل فيك كذا وكذا، أو هو
يدبر في إفساد أمرك أو في ممالاة عدوك أو تقبيح حالك أو ما يجري مجراه، فعليه ستة أمور: **الأول**
ألا يصدقه، لأن النمام فاسق، وهو مردود الشهادة، قال الله تعالى: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية.

فيما يجب على من نم إليه

الثاني أن ينهاه عن ذلك وينصحه ويقبح له فعله، قال الله تعالى: وأمر بالمعروف وانه عن المنكر. **الثالث**
أن يبغضه في الله تعالى، فإنه بغيض عند الله، ويجب بغض من يبغضه الله تعالى. **الرابع** ألا تظن بأخيك
السوء بمجرد قوله، لقوله تعالى: اجتنبوا كثيرا من الظن، بل يتثبت حتى يتحقق الحال. **الخامس** ألا يحملك
ما حكي لك على التجسس والبحث ليتحقق، لقوله تعالى: ولا تجسسوا. **السادس** ألا ترضى لنفسك
ما نهيت النمام عنه، فلا تحكي نميمته، فتقول: فلان قد حكى لي بكذا، فتكون به نماما ومغتابا، وقد تكون أتيت بما
نهيت عنه. وقد روي عن علي (ع): أن رجلا أتاه يسعى إليه برجل، فقال: يا هذا، نحن نسأل عما قلت،
فإن كنت صادقا مقتناك، وإن كنت كاذبا عاقبناك، وإن شئت أن نقيلك أقلناك. قال: أقلني يا أمير
المؤمنين. وقد تبعه في ذلك عمر بن عبد العزيز، وقد روي أنه دخل إليه رجل فذكر عنده عن
رجل شيئا، فقال: إن شئت نظرنا في أمرك، فإن كنت كاذبا فأنت من أهل هذه الآية: إن جاءكم فاسق
بنبأ، وإن كنت صادقا فأنت من أهل هذه الآية: هماز مشاء بنميم، وإن شئت عفونا عنك. فقال: العفو
يا أمير المؤمنين، لا أعود إليه أبدا. وقد روي: أن حكيما من الحكماء زاره بعض إخوانه وأخبره بخبر عن غيره،
فقال له الحكيم: قد أبطأت في الزيارة وأتيتني بثلاث جنايات: بغضت إلي أخي، وشغلت قلبي الفارغ، واتهمت
نفسك الأمينة. وروي: أن بعض الخلفاء قال لرجل: بلغني أنك قلت في كذا وكذا، فقال الرجل: ما قلت
وما فعلت. فقال: إن الذي أخبرني صادق، فقال الزهري - وكان جالسا -: لا يكون النمام صادقا. فقال:
صدقت، فاذهب بسلام. وقال الحسن: من نم إليك نم عليك. وهذا إشارة إلى أن النمام ينبغي أن يبغض ولا
يوثق بصداقته، وكيف لا يبغض وهو لا ينفك من الكذب والغيبة والغدر والخيانة والغل و
الحسد والنفاق والإفساد بين الناس والخديعة، وهو ممن قد سعى في قطع ما أمر الله به أن يوصل،
قال الله تعالى: ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض. وقال تعالى: إنما السبيل
على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق. والنمام منهم. وقال (ص): إن من شر الناس من
اتقاه الناس لشره. والنمام منهم. وقال (ص): لا يدخل الجنة قاطع. قيل: قاطع بين الناس، وهو النمام،
وقيل: قاطع الرحم. وقال لقمان الحكيم لابنه: يا بني، أوصيك بخلال إن تمسكت بهن لم تزل سيدا:

ابسط خلقك للقريب والبعيد وامسك جهلك عن الكريم واللئيم واحفظ اخوانك وصل اقاربك وآمنهم
من قول ساع او سماع باغ يريد افسادك ويروم خداعك وليكن اخوانك من اذا فارقتهم وفارقوك
لم تعيبهم ولم يعيبوك وقال بعضهم لو صح ما نقله النمام اليك لكان هو المجترئ بالشتم عليك والمنقول عنه
اولى لانه لم يقابلك بشتمك وبالجملة فشر النمام عظيم ينبغي ان يتوقى قيل باع بعضهم عبداً وقال
للمشتري ما فيه عيب الا النميمة قال رضيت به فاشتراه فمكث الغلام اياماً ثم قال لزوجة مولاه ان زوجك
لا يحبك وهو يريد ان يتسرى عليك فخذي الموسى واحلقي من قفاه شعرات حتى اسحر عليها فيحبك
ثم قال للزوج ان امرأتك اتخذت خليلا وتريد ان تقتلك فتناوم لها حتى تعرف فتناوم فجاءت المرأة
بالموسى فظن انها تقتله فقام وقتلها فجاء اهل المرأة وقتلوا الزوج فوقع القتال بين القبيلتين وطال
الامر **المقام الثاني** كلام ذي اللسانين الذي يتردد بين اثنين متعاديين ويكلم كل واحد منهما
بكلام يوافقه وقل ما يخلو عنه من يشاهد متعاديين وذلك عين النفاق وهو من المعاصي الكبائر
لو عليه بخصوصه وروى عمار بن ياسر عن النبي (ص) من كان له وجهان في الدنيا كان له لسانان
من نار يوم القيمة وعنه (ص) تجدون من شر عباد الله يوم القيمة ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بحديث
هؤلاء وهؤلاء بحديث هؤلاء وفي حديث آخر الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه وقيل مكتوب في التورية
بطلت الامانة والرجل مع صاحبه بشفتين مختلفتين وقال صلى الله عليه ابغض خلق الله اليه يوم
القيمة الكذابون والمستكبرون والذين يكثرون البغضاء لاخوانهم في صدورهم فاذا لقوهم
تملقوا لهم والذين اذا دعوا الى الله ورسوله كانوا بطاء واذا دعوا الى الشيطان وامره كانوا
سراعا وروى الصدوق باسناده الى علي عليه السلام قال قال رسول الله (ص) يجيء يوم القيمة ذو
الوجهين دالعاً لسانه في قفاه وآخر من قدامه يلتهبان نارا حتى يلهبا جسده ثم يقال هذا
الذي كان في الدنيا ذا وجهين وذا لسانين يعرف بذلك يوم القيمة وبالاسناد الى الباقر (ع)
قال بئس العبد عبداً يكون ذا وجهين وذا لسانين يطري اخاه شاهداً ويأكله غائباً ان اعطي
حسده وان ابتلي خذله وباسناده عنه قال بئس العبد عبد همزة لمزة يقبل بوجه ويدبر باخر

في كلام ذي اللسانين



وبالاسناد قال قال الله تعالى لعيسى بن مريم يا عيسى ليكن لسانك في السر والعلانية لسانا واحدا وكذلك
قلبك اني احذرك نفسك وكفى بي خبيرا لا يصلح لسانان في فم واحد ولا سيفان في غمد واحد ولا
قلبان في صدر واحد وكذلك الاذهان واعلم ان الانسان يتحقق كونه ذا لسانين بامور **منها**
ان ينقل كلام كل واحد الى الاخر وهو مع ذلك نميمة وزيادة فان النميمة تتحقق بالنقل من احد الجانبين
فقط **ومنها** ان يحسن لكل واحد منهما ما هو عليه من المعاداة مع صاحبه وان لم ينقل بينهما كلاما
ومنها ان يعد كل واحد منهما بان ينصره ويساعده **ومنها** ان يثني على كل واحد منهما في معاداته
واولى منه ان يثني عليه في وجهه واذا خرج من عنده ذمه والذي ينبغي ان يسكت او يثني على المحق منهما
في حضوره وغيبته وبين يدي عدوه ولا يتحقق اللسانان بالدخول على المتعاديين ومجاملة كل واحد
منهما مع صدقه في المجاملة فان الواحد قد يتصادق متعاديين ولكن صداقة ضعيفة لا تصل الى حد
الاخوة اذ لو تحققت الصداقة لاقتضت معاداة العدو كما هو المشهور من ان الاصدقاء ثلثة الصديق
وصديق الصديق وعدو العدو والاعداء ثلثة العدو وعدو الصديق وصديق العدو فان قيل
كثيرا ما يتفق لنا اختلاف اللسانين مع الامراء واعداء الدين المظاهرين فهل يكون ذلك داخلا
في الحكم والنفاق كما روي انه سئل بعض الصحابة انا ندخل على امرائنا فنقول القول فاذا خرجنا قلنا
غيره قلنا ان كان القائل مستغنيا عن الدخول على الامير وعن مخالطة العدو للدين واختار الاجتماع
معهم والصحبة لهم اختياره طلبا للجاه والمال زيادة على القدر الضروري فهو ذو لسانين ومنافق كما ذكره
الضحاك وعليه يحمل الخبر وقد قال (ص) حب الجاه والمال ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل و
ان كان محتاجا الى ذلك اتقاء من شره فهو معذور ولا حرج عليه فان اتقاء الشر جائز قال ابو الدرداء
انا لنكشر في وجوه اقوام وان قلوبنا لتلعنهم وروي انه استأذن رجل على النبي (ص) فقال بئس رجل العشيرة
فلما دخل عليه اقبل عليه فقيل له في ذلك فقال ان شر الناس الذي يكرم اتقاء شره **المقام الثالث**
الحسد وهو من اعظم الادواء واكبر المعاصي واشرها وافسدها للقلب وهي اول خطيئة وقعت في
الارض لما حسد ابليس آدم فحمله على المعصية فكانت البلية من ذلك الى الابد وقد امر الله نبيه

وتفصيل الكلام في الحسد

باستعاذة من شره فقال ومن شر حاسد اذا حسد بعد ان استعاذ من الشيطان والساحر وانزله منزلتهما و
الاخبار النبوية فيه لا تحصى كثرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب وقال صلى الله عليه وآله
ستة يدخلون النار قبل الحساب بستة الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالكبر والتجار
بالخيانة واهل الرستاق بالجهل والعلماء بالحسد وقال صلى الله عليه وآله دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد و
البغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين والذي نفس محمد بيده لا
لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا الا انبئكم بما يثبت ذلك لكم افشوا السلام وفي خبر
معاذ عنه ان الحفظة تصعد بعمل العبد وله نور كشعاع الشمس حتى اذا انتهوا الى السماء الخامسة
بذلك العمل الحسن من جهاد و حج له ضوء كضوء الشمس فيقول الملك انا ملك صاحب الحسد انه كان
يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ويسخط ما رضي الله ربي ان لا ادع عمله يتجاوزني الى غيري
وقال الصادق عليه السلام الحاسد مضر بنفسه قبل ان يضر المحسود كابليس اورث بحسده لنفسه اللعنة ولآدم عليه السلام
الاجتباء والهدى والرفع الى محل حقائق العهد والاصطفاء فكن محسودا ولا تكن حاسدا فان ميزان الحاسد
ابدا خفيف بثقل ميزان المحسود والرزق مقسوم فاذا ينفع الحسد الحاسد وما يضره المحسود الحسد و
الحسد اصله من عمى القلب وجحود فضل الله وهما جناحان للكفر بالحسد وقع ابن آدم في حسرة الابد
هلك مهلكا لا ينجو منه ابدا ولا توبة للحاسد لانه مستمر عليه معتقد به مطبوع فيه يبدو بلا معارض
به ولا سبب والطبع لا يتغير عن الاصل وان عولج وكفى بالحسد داء ابلاغ العلماء النار كما ورد في الحديث
السابق واعلم ان الحسد يهيج خمسة اشياء **احدها** افساد الطاعات قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحسد
يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب **والثاني** والثاني فعل المعاصي والشرور وقد قال بعض الفضلاء
للحاسد ثلاث علامات يتملق اذا شهد ويغتاب اذا غاب ويشمت بالمصيبة وحسبك ان الله امر بالاستعاذة
من شره وقرنه بالشيطان والساحر والنافثات في العقد كما تقدم **والثالث** التعب والهم من غير
فائدة بل مع كل وزر ومعصية قال بعضهم لم ار ظالما اشبه بالمظلوم من الحاسد نفس دائم وعقل
هائم وهم لازم **والرابع** الحرمان والخذلان فلا يكاد يظفر بمراده ولا ينصر على عدو وقد قيل الحاسد

غير منصور وكيف يظفر بمراده ومراده زوال نعم الله عن عباده وكيف ينصر على اعدائه وهم عباد الله الذين
نظر الله اليهم واسبغ نعمه عليهم سيما اذا كانت النعمة نعمة العلم والكلام في الحسد طويل لا عناء علماء
القلوب به وبحثهم عنه وقوة دائه في قلوب الخاصة والعامة ونقتصر هنا في البحث على مواضع **الاول**
في حقيقة الحسد وحكمه ومراتبه واقسامه فحقيقته انبعاث القوة الشهوية الى تمني مال الغير والحالة التي هو عليها وزوالها
عن ذلك الغير فهو مستلزم لحركة القوة الغضبية وانبعاث الغضب في دوامه وزيادته بحسب بقاء حال
المحسود التي يتعلق بها الحسد ولذلك قال علي عليه السلام الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وهو نوع من انواع الظلم
والجور وقال ايضا لا راحة مع حسد وحيث قد ظهر من حقيقته فان شهوة الحاسد وفكره في كيفية حصول
حال المحسود فيها وفي كيفية زوالها عمن هي له المستلزمة لحركات البدن في ذلك مستلزم لعدم الراحة
وقد اتفق العقلاء على ان الحسد مع انه رذيلة عظيمة للنفس فهو من اسباب العظيمة لخراب العالم اذ كان
الحاسد كثيرا ما يكون حركاته وسعيه في هلاك ارباب الفضائل واهل الشرف واموال الذين يقوم
بوجودهم عمارة الارض اذ لا يتعلق الحسد بغيرهم من اهل الخسة والفقر غالبا لا يقصر في سعيه ذلك
دون ان يزول تلك الحالة المحسود بها عن المحسود او يهلك هو في تلك الحركات الحسية الفعلية والقولية
ولذلك قيل حاسد النعمة لا يرضيه الا زوالها ومادام الباعث في القوة الغضبية قائما فهي قائمة متحركة
وكثيرا ما يؤثر السعاية بين يدي الامراء والسلاطين لعلم الساعي بغلبتهم على مقتضى اغراضه وقرب طباعهم
الى قبول قوله من الغير لشاركتهم في الطباع وغلبة القوة الشهوية والغضبية فيهم ولكن كثيرا ما يؤثر
حركة الحاسد في ازالة نعمة المحسود لحرز من لحظات الله للمحسود بعين العناية فيحرسهم ويديم نعمهم فلا يوجد للحاسد
عليهم سبيل وانما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق فيصير نعمهم سببا لخراب
الارض فيفسد الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذ قد عرفت انه لا حسد الا على نعمة فاذا انعم الله على
اخيك بنعمة فلك فيها حالتان احديهما ان تكره تلك النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسدا والثانية
ان لا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكنك تشتهي لنفسك مثلها وهذه تسمى غبطة وقد
قد يخص باسم المنافسة قال الله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقد تسمى المنافسة حسدا والحسد منافسة

كقول الفضل وقثم ابني العباس لعلي حين اشار عليهما بان لا يذهبا الى النبي ﷺ ولا يسألانه الولاية على الصدقة وقد كانا ارادا ذلك ما ذاك منك الا نفاسة والله لقد زوجك ابنته فما نفسنا ذلك عليك و كقول النبي ﷺ لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس والمحرم من الحالتين هو الحالة الاولى وهي المخصوصة بالذم قال ﷺ المؤمن يغبط والمنافق يحسد اللهم الا ان يكون النعمة قد اصابها فاجر يستعين بها على ايذاء الخلق وتهييج الفتنة وفساد الدين ونحوه فلا تضر الكراهة لها ومحبة زوالها اذا لم يكن ذلك من حيث انها نعمة بل من حيث انها آلة الفساد ويدل على عدم تحريم الحالة الثانية الاية المتقدمة والحديث وقد قال الله تعالى و سابقوا الى مغفرة من ربكم والمسابقة انما يكون بخوف الفوت كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما ويجزع كل واحد منهما ان يسبق صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها بل قد يكون المنافسة واجبة اذا كان المنافس فيه واجبا اذ لو لم يحب مثله كان راضيا بالمعصية المحرمة وقد تكون مندوبة كالمنافسة في الفضائل المندوبة من انفاق الاموال ومكارم الاخلاق وقد يوصف بالاباحة اذا كان مباحا وبالجملة فهي تابعة للفعل المنافس فيه ولكن في المنافسة دقيقة وخطر غامض يجب على طالب الخلاص التحرز منه وهو انه اذا ايس عن ان ينال مثل تلك النعمة ويكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحب زوال النقصان وانما يزول باحد الامرين ان ينال مثله او ان يزول نعمة المنافس فيه فاذا انسد احد الطريقين عن الساعي يكاد القلب ان يشتهي الطريق الاخر اذ بزوال النعمة يزول التخلف المرغوب عنه فيتمنى نفسه فان كان بحيث لو القي الامر اليه ورد الى اختياره لسعى في ازالة النعمة فهو حسود حسدا مذموما وان كانت التقوى تمنعه عن ازالة ذلك عفي عما يجده في طبعه من ارتياحه الى زوال النعمة من كان كارها لذلك عن نفسه بعقله واذ قد عرفت حقيقة الحسد فاعلم ان له مراتب اربع الاول ان يحب زوال النعمة عنه وان كانت لا تنتقل اليه وهذا غاية الخبث واعظم افراد الحسد الثانية ان يحب زوال النعمة اليه لرغبته في تلك النعمة بحيث يكون مطلوبه تلك النعمة لا مجرد زوالها عن صاحبها الثالثة ان لا تشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها يحب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما

وهذه

وهذه الثلاثة محرمة وهي مترتبة في القوة ترتيبها في اللفظ الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فاذا لم يحصل فلا يحب زوالها منه وهذا هو المحمود المخصوص باسم الغبطة بل المندوب اليه في الدين وتسميته حسدا تجوز

الثاني في الاسباب المثيرة للحسد وهي كثيرة جدا الا انها ترجع الى سبعة العداوة والتعزز والتكبر والتعجب والخوف من فوت المقاصد وحب الرياسة وخبث النفس وبخلها فانه انما يكره النعمة عليه اما لانه عدوه فلا يريد له الخير وهذا لا يختص بالامثال واما لانه يخاف ان يتكبر بالنعمة عليه وهو لا يطيق احتمال كبره وعظمته لعزة نفسه وهو المراد بالتعزز واما ان يكون في طبعه ان يتكبر على المحسود ويمنع ذلك عليه بنعمته وهو المراد بالتكبر واما ان يكون النعمة عظيمة والمنصب كبيرا فيتعجب من فوز مثله تلك النعمة وهو التعجب واما ان يخاف من فوات مقاصده بسبب نعمته بان يتوصل بها الى مزاحمته في اغراضه واما ان يكون يحب الرياسة التي تبتني على الاختصاص بنعمة لا يساوي فيها واما ان لا يكون بسبب من هذه الاسباب بل بخبث النفس وشحها بالخير لعباد الله وقد اشار الله سبحانه الى السبب الاول بقوله ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم والى الثانية بقوله لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم اي كان لا يثقل علينا ان نتواضع له ونتبعه اذا كان عظيما وكانوا قد قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ رؤوسنا والى الرابعة بقوله قالوا ما انتم الا بشر مثلنا انؤمن لبشرين مثلنا لئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون فتعجبوا من ان يفوز برتبة الرسالة والوحي والقرب من الله تعالى بشر مثلهم فحسدوهم وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا فقال بل اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم واعظم الاسباب هو الخامس والسادس لتعلقهما غالبا بعلماء السوء و ونظرائهم ومناط الخامس يرجع الى متزاحمين على مطلوب واحد فان كلا منهما يحسد صاحبه في كل نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية والاخوة في التزاحم على نيل المنزلة المطلوبة بها عند الابوين والتلامذة لاستاذ واحد في نيل المنزلة عنده والعالمين المتزاحمين على طائفة من المحصورين اذ يطلب كل واحد منزلة في قلوبهم للتوصل بهم الى اغراضه ومرجع ذلك الى محبة الانفراد بالرياسة والاختصاص بالثناء والفرح بما

السادس

يمدح

يفرح به من انه واحد الدهر ولا نظير له فانه متى سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب موته او
زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة وهذا زيادة على ما في قلوب آحاد العلماء من طلب الجاه والمنزلة
في قلوب الناس للتوصل الى المقاصد سوى الرياسة وقد كان علماء اليهود ينكرون معرفة رسول الله صلعم
ويكرهونها ولا يؤمنون به خيفة ان يبطل رياستهم وان يصيروا تابعين بعد ان كانوا متبوعين
مهما نسخ علمهم وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه داء
الحسد ويكثر في قلبه ويقوى قوة لا يقدر معه على الاخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة و
يظهر العداوة بالمكاشفة ولا يكاد يزول الا بالموت وقل ان يتفق بالحاسد سبب واحد من هذه الا
بل اكثر واصل العداوة والحسد التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل
متناسبين فلذلك ترى الحسد يكثر بين الامثال والاقران والاخوة وبني العم والاقارب ويقل
في غيرهم الا مع الاجتماع في احد الاغراض المذكورة نعم من اشتد حرصه على الجاه وحب الصيت في جميع
اطراف العالم بما هو فيه فانه يحسد كل من هو في العالم وان بعد ممن يساهمه في الخصلة التي يتفاخر بها
ومنشأ جميع ذلك حب الدنيا فان الدنيا هي التي تضيق على المتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها
وانما مثلها مثل العلم فان من عرف الله تعالى وملائكته وانبيائه وملكوت ارضه وسمائه لم يحسد
غيره اذا عرف ذلك ايضا لان المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعروف الواحد يعرفه الف
الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة واحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين
زيادة الانس وثمرة الافادة والاستفادة فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم
بحر واسع لا ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق ايضا فيه بل يزيد الانس بكثرتهم نعم اذا قصد
العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان واجسام اذا وقعت في يد واحد خلت عنه
يد الاخر وكذلك الجاه اذ معناه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم
الاخر ونقص منه لا محالة فيكون ذلك سببا للمحاسدة واما العلم فلا نهاية له ولا يتصور استيعابه
فمن بذل جهده في تحصيله واشتغل نفسه في الفكر في جلال الله وعظمته صار ذلك الذ عنده

من كل نعيم ولم يكن ممنوعا منه ولا مزاحما فيه فلا يكون في قلبه حسد لاحد من الخلق لان غيره ايضا لو عرف
مثل معرفته لم ينقص لذته بل زادت لذته بمؤانسته بل مثل العالمين في الحقيقة المتمسكين بالطريقة كما
قال الله تعالى عنهم ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين فهذا حالهم في الدنيا
فماذا يظن عند انكشاف الغطاء ومشاهدة المحبوب في العقبى فلا محاسدة في الجنة ايضا اذ لا مزاحمة
فيها ولا مزاحمة فعليك ايها الاخ وفقنا الله واياك ان كنت بصيرا وعلى نفسك مشفقا ان تطلب
نعيما لا زحمة فيه ولذة لا مكدر لها والله ولي التوفيق **الثالث** في اشارة وجيزة الى الدواء
الذي ينفي مرض الحسد عن القلب اعلم ان الحسد من الامراض العظيمة للقلوب ولا يداوى امراض
القلب الا بالعلم والعمل والعلم النافع لمرض الحسد هو ان تعلم يقينا ان الحسد ضرر عليك في الدنيا
والدين ولا ضرر به على المحسود في الدنيا ولا في الدين بل ينتفع به فيهما ومهما عرفت هذا عن بصيرة
ولم تكن عدو نفسك وصديق عدوك فارقت الحسد لا محالة اما كونه ضررا عليك في الدين
فهو انك بالحسد سخطت قضاء الله تعالى وكرهت نعمته التي قسمها لعباده وعدله الذي اقامه
في ملكه بخفي حكمته واستنكرت ذلك واستبشعته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين
الايمان وكفى بها جناية على الدين وقد انضاف اليه انك غششت رجلا من المؤمنين وتركت نصيحته وفارقت
اولياء الله وانبياءه في حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا
وزوال النعم وهذه جناية في القلب تأكل حسنات القلب كما تأكل النار الحطب وتمحوها كما يمحو الليل
النهار واما كونه ضررا عليك في الدنيا فهو انك تتألم بحسدك وتتعذب به ولا تزال في كمد وغم اذ
اعداؤك لا يخليهم الله عن نعم يفيضها عليهم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم
فتبقى مغموما محروما متشعب القلب ضيق النفس كما تشتهيه لاعدائك وكما يشتهي اعداؤك لك
فقد كنت تريد المحنة لعدوك فتنجزت في الحال محنتك وغمك نقدا ولا تزول النعمة عن المحسود
بحسدك ولو لم تكن تؤمن بالبعث والحساب لكان مقتضى الفطنة ان كنت عاقلا ان تحذر من الحسد لما
فيه من الم القلب ومساءته وعدم النفع فكيف وانت عالم بما في الحسد من العذاب الشديد في الاخرة

في كيفية معالجة الحسد وما يعالج به

فيا العجب من العاقل ان يتعرض لسخط الله بغير نفع يناله بل مع ضرر يحتمله والم يقاسيه فيهلك دينه ودنياه
من غير جدوى ولا فائدة واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك
بل ما قدره الله تعالى من اقبال ونعمة فلا بد ان يدوم الى اجل قدره الله تعالى فلا حيلة في دفعه
وان كانت النعمة قد حصلت بسعيه من علم او عمل فلا حيلة في دفعه ايضا بل ينبغي ان تلوم نفسك
حيث يتبع فعلك وتثمر شوكتك وسهرت ونمت وكان حالك كما قيل هلا سعوا سعي الكرام فادركوا
او سلموا مواضع الاكفاء ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا كان عليه
اثم في الاخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل والغباوة
فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك لا تخلو ايضا من عدو يحسدك فلو كانت النعم تزول بالحسد لم يبق الله
عليك نعمة ولا على الخلق نعمة حتى نعمة الايمان لان الكفار يحسدون المؤمنين عليه قال الله تعالى
ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وان اشتهيت ان تزول نعمة
الغير عنه بحسدك ولا تزول عنك بحسد الغير فهذا غاية الجهل والغباوة فان كل واحد من حمقاء
الحساد ايضا يشتهي ان يخص بهذه الخاصية ولست باولى من غيرك فنعمة الله تعالى عليك في ان لم
نعمة عليك بحسد غيرك من النعم التي يجب عليك شكرها وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع
به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك الحسد
الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا تهديها اليه فانك
تهدي اليه حسناتك حتى تلقاه يوم القيامة مفلسا محروما عن النعمة كما حرمت في الدنيا عن النعمة
فكانك اردت زوال النعمة عنه فلم تزل نعم كان عليك نعمة اذ وفقك للحسنات فنقلتها اليه فاضفت له نعمة
الى نعمة واضفت الى نفسك شقاوة الى شقاوة واما منفعته في الدنيا فهو ان اهم اغراض الخلق مساءة
الاعداء وغمهم وشقاوتهم وكونهم معذبين مغمومين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد وغاية
اماني اعدائك ان يكونوا في نعمة وان تكون في غم وحسرة بسببهم وقد فعلت في نفسك ما هو
مرادهم وقد قال على عيشه لا راحة للحسود وقال ثم الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وقد عرفت من

تضاعيف

فيما يعالج به داء الحسد

تضاعيف هذه المباحث في جر الكلمتين ومن اجل ذلك ينبغي ان لا تشتهي اعدائك موتك بل تشتهي
ان تطول حياتك في عذاب الحسد لتنظر الى نعمة الله تعالى عليهم فينقطع قلبك حسدا ولذلك قيل
لا مات اعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمدا لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد
ففرح عدوك بغمك وحسدك اعظم من فرحه بنعمته فاذا تاملت هذا عرفت انك عدو نفسك
وصديق عدوك اذ تعاطيت ما تضررت به في الدنيا والاخرة وانتفع به عدوك في الدنيا و
الاخرة وصرت مذموما عند الخالق والخلائق مذموما في الحال والمآل ثم لم تقتصر على تحصيل مراد عدوك
حتى ادخلت اعظم السرور على ابليس الذي هو اعدى اعدائك لانك لم تحب ما احب اهل الخير لانفسهم فتكون
معهم لان المرء مع من احب فاحببت ابليس لذلك فكنت معه وقد تظاهرت الاخبار عن النبي عم بان
المرء مع من احب وانك ان لم تكن عالما ولا متعلما فكن محبا فقد فاتك بحسدك ثواب الحب واللحاق
بهم وعساك تحاسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله وينكشف خطاؤه ليفتضح وتحب
ان يخرس لسانه حتى يمتنع عن العلم والتعليم واي اثم يزيد على هذا فليتك اذ فاتك اللحاق بهم ثم اغتممت به
فاتك الاثم وعذاب الاخرة وقد جاء في الاحاديث ان اهل الجنة ثلثة المحسن والمحب له والكاف عنه
اي من يكف عنه الاذى والحسد والبغض فانظر كيف ابعدك ابليس عن المداخل الثلثة فقد نفذ عليك
حسد ابليس وما نفذ حسدك على عدوك بل على نفسك فلو اكشفت حالك في يقظة او منام
لرايت نفسك ايها الحاسد في صورة من يرمي عدوه بحجارة ليصيب بها مقتله فلا يصيبه بل يرجع
حجره على حدقته اليمنى فيعميها فيزداد غضبه ثانيا فيعود الى الرمي اشد من الاول فيرجع على عينه
الاخرى فيعميها فيزداد غضبه فيعود ثالثا فيرجع على راسه فيشجه وعدوه سالم على كل حال و
اعداؤه حوله يفرحون بما اصابه ويضحكون منه فهذا حال الحسود بل حاله اقبح لان الحجر المفوت
للعين انما يفوت ما لو بقي لفات بالموت لا محالة بخلاف الاثم الحاصل للحسود فانه لا يفوت بالموت
بل يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير له من ان تبقى له عين يدخل بها
النار فيعميها لهيب النار فانظر كيف انتقم الله تعالى من الحاسد اذا اراد زوال النعمة

عن المحسود

عن المحسود فاذا الحاسد نفسه اذا السلامة من الاثم نعمة ومن الغم نعمة اخرى وقد زال الثامنة نصيحة لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وربما يبتلى بعين ما يشتهيه لعدوه اقل ما شمت شامت بمساءة احد الا وابتلي بمثلها فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد وعلم انه مهلك نفسه ومفرح عدوه ومسخط ربه ومنغص عيشه واما الدواء العملي فبعد ان يتدبر ما قدم ينبغي ان يكلف نفسه نقيض ما يقتضيه فيمدح المحسود عليه عند بعثه على القدح ويتواضع له عند بعثه على التكبر ويزيد في الانعام عند بعثه على كفه فينتج هذه المقدمات تمام الموافقة وتنقطع مادة الحسد وتستريح القلب من المرارة فهذه ادوية نافعة جدا الا انها مرة جدا لكن النفع في دواء المريض لم يصبر على مرارة الدواء لم يظفر بحلاوة الشفاء والباعث على هذه الخصال الحميدة الرغبة في ثواب الله تعالى والخوف من عقابه رزقنا الله واياكم لاسيما بمحمد واله وصلى الله عليهم اجمعين

الفصل الخامس في كفارة الغيبة

اعلم ان الواجب على المغتاب ان يندم ويتوب ويتاسف على ما فعله ليخرج من حق الله تعالى ثم يستحل المغتاب عنه ليحله فيخرج عن مظلمته وينبغي ان يستحله وهو حزين متاسف نادم على فعله اذ المرائي قد يستحل ليظهر من نفسه الورع وفي الباطن لا يكون نادما فيكون قد قارن معصية اخرى وقد ورد في كفارتها ٢ قوله صلى الله عليه واله كفارة من استغبته ان تستغفر له والثاني قوله من كانت لاخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحللها منه من قبل ان ياتي يوم ليس هناك دينار ولا درهم يوخذ من حسناته فان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فزيد على سيئاته ويمكن ان يكون طريق الجمع حمل الاستغفار له على من لم يبلغ غيبته المغتاب فينبغي الاقتصار على الدعاء له والاستغفار لان في محالته اثارة للفتنة وجلبا للضغائن وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموته او غيبته وحمل المحالة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغ الغيبة ويستحب للمعتذر اليه قبول العذر والمحالة استحبابا موكدا قال الله تعالى خذ العفو الاية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا جبرئيل ما هذا العفو قال ان الله يامرك ان تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك

ونعطى

ونعطى من حسناتك وفي خبر اخر اذا جثت الامم بين يدي الله تعالى يوم القيمة نودوا ليقم من كان اجره على الله فلا يقوم الا من عفى في الدنيا وروي عن بعضهم ان رجلا قال له ان فلانا قد اغتابك فبعث اليه طبقا من الرطب وقال بلغني انك قد اهديت الي حسناتك فاردت ان اكافيك عليه فاعذرني فاني لا اقدر ان اكافيك على التمام وسبيل المعتذر ان يبالغ في الثناء عليه والتودد ويلازم ذلك حتى يطيب قلبه فان لم يطب كان اعتذاره وتودده حسنة محسوبة له وقد تقابل سيئة الغيبة في القيمة ولا فرق بين غيبة الصغير والكبير والحي والميت والذكر والانثى ولكن الاستغفار والدعاء له على حسب ما يليق بحاله فيدعو للصغير بالهداية وللميت بالرحمة والمغفرة ونحو ذلك ولا يسقط الحق باباحة الانسان عرضه للناس لانه عفو عما لم يجب وقد صرح الفقهاء بان من اباح قذف نفسه لم يسقط حقه من حده وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته قال اللهم اني تصدقت بعرضي على الناس معناه اني لا اطلب مظلمته في القيمة ولا اخاصم عليها لا ان صارت غيبته بذلك حلالا او تجب البراءة بها كما في الكفارات والله الموفق

واما الخاتمة فاعلم وفقك الله تعالى وايانا ان الغرض الكلي للحق تعالى من الخلق والمقصد الاولي من بعثة الانبياء والرسل بالكتب الالهية والنواميس الشرعية انما هو جذب الخلق الى الواحد سبحانه ومعالجة نفوسهم من داء الجهل والشقاء وايصالها الى دار القرار ودفعها لهذه الدار وحمايتها ان ترد موارد الهلاك اذا كانت من ذلك على خطر وتشويقها الى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ثم ما يلزم ذلك المقصود من تدبير احوال المعاش البدني وبقاء الاسباب اللقاء للنوع الانساني وكان ذلك موقوفا على الاجتماع والتعاون والتعاضد بالتعلم والتعليم وتذكير المعارف للغافل بالعهد القديم واستعانة كل واحد بالاخر في تحصيل نفعه اذ كان الانسان مدنيا بالطبع لا يستقل وحده بتحصيل معايشه ولا يقدر على استنباط جميع اغراضه من ماكله وملبسه فلا جرم توقف حكم الحكيم جل جلاله على الاجتماع وتالف القلوب في المودة حال الحضور والغيبة فلذلك تظافرت الاخبار والاثار بالحث على المودة والنهي على المباينة والمحادة واكثر على عباده

بعضهم

لبعضهم بعضاً الحقوق وحذرهم من الکفران والعقوق ووعدهم علی التآلف والتعاطف جزیل الثواب واوعدهم علی ترک ذلک مزید النکال والعقاب کما ستقف علیه انشاء الله فی ضمن ما نورده من الاخبار عن النبوة وآله الاخیار الاطهار ولنذکر من ما یناسب هذه الرسالة اثنا عشر حدیثا للاختصار ومن اراد الغایة فی ذلک فلیطالع من کتب المصنفة فیه ککتاب الاخوان للصدوق بن بابویه وکتاب الایمان وکتاب العشرة وغیرهما من کتب الکافی للکلینی فقد عقد فیهما ابوابا وافیا لاهل الاعتبار وذوی الابصار

الحدیث الاول

اخبرنا شیخنا الشیخ السعید المبرور نصیر الدین ابن علی عبد العالی المیسی قدس سره ونور قبره اجازة عن شیخه المرحوم المغفور شمس الدین ابی عبد الله الشهید محمد بن مکی عن والده المذکور عن السید عمید الدین عبد المطلب والشیخ فخر الدین ولد الشیخ الامام الفاضل العلامة جمال الدین یوسف بن علی بن المطهر عن والده المذکور عن جده السعید سدید الدین یوسف بن علی بن المطهر عن الشیخ المحقق نجم الدین جعفر بن الحسن بن سعید الحلی جمیعا عن السید محی الدین ابی حامد محمد بن عبد الله بن زهرة الحلبی عن الشریف الفقیه عز الدین ابی الحرث محمد بن الحسن الحسینی البغدادی عن الشیخ قطب الدین ابی الحسین سعید بن هبة الله الراوندی عن الشیخ ابی جعفر محمد بن علی بن الحسن الحلبی عن الشیخ الفقیه ابی الفتح محمد بن علی الکراجکی قال حدثنی ابو عبد الله الحسین محمد بن الصیرفی البغدادی قال حدثنی القاضی ابو بکر محمد بن عمر جعابی قال حدثنا ابو محمد القاسم بن محمد بن جعفر من ولد جعفر بن علی ع قال حدثنی ابی عن ابیه عن آبائه عن امیر المؤمنین قال ع قال رسول الله ص للمؤمن علی اخیه المؤمن ثلثون حقا لا برائة له منها الا بادائها او العفو یغفر زلته ویرحم عبرته ویستر عورته ویقیل عثرته ویقبل معذرته ویرد غیبته ویدیم نصیحته ویحفظ خلته ویرعی ذمته ویعود مرضته ویشهد میتته ویجیب دعوته ویقبل هدیته ویکافی صلته ویشکر نعمته ویحسن نصرته ویحفظ حلیلته ویقضی حاجته ویشفع مسئلته ویسمت عطسته ویرشد ضالته ویرد سلامه ویطیب کلامه ویبر انعامه ویصدق اقسامه ویوالیه ولا یعادیه وینصره ظالما ومظلوما فاما نصرته ظالما فیرده عن ظلمه واما نصرته مظلوما فیعینه علی اخذ حقه ولا یسلمه ولا یخذله ویحب له من الخیر ما یحب لنفسه ویکره له من الشر ما یکره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص یقول ان احدکم لیدع من حقوق اخیه شیئا فیطالبه به یوم القیمة فیقضی له علیه

الحدیث الثانی

وبالاسناد المتقدم الی السید محی الدین بن زهرة قال اخبرنی ابو الحسن احمد بن وهب بن سلیمان بقرائتی علیه فی شعبان سنة احدی وتسعین وخمسمائة قال اخبرنا القاضی فخر الدین ابو الرضا سعید بن عبد الله بن القسم الشهرزوری یوم الجمعة سابع شهر ربیع الاخر سنة اربع وسبعین وخمسمائة بالموصل قال اخبرنا الشیخ الحافظ ابو بکر محمد بن طاهر الشحامی بقرائتی علیه یوم الاربعاء خامس شهر رمضان سنة تسع وثلثین وخمسمائة قال اخبرنا الشیخ الزکی ابو حامد احمد بن الحسن الازهری قال اخبرنا الشیخ ابو محمد الحسن بن احمد بن محمد بن الحسین بن علی بن مخلد المخلدی العدل قراءة علیه فاقر به قال اخبرنا ابو العباس محمد بن اسحق بن ابراهیم الثقفی السراج فیما قرأته علیه سنة اثنی عشر وثلثمائة فاقر وقال نعم قال حدثنا قتیبة بن سعید قال حدثنا اللیث عن عقیل عن الزهری عن سالم عن ابیه ان رسول الله ص قال المسلم اخو المسلم لا یظلمه ولا یثلمه من کان فی حاجة اخیه کان الله فی حاجته ومن فرج عن مسلم کربة فرج الله عنه بها کربة من کرب یوم القیمة ومن ستر مسلما ستره الله یوم القیمة

الحدیث الثالث

وبالاسناد المتقدم الی السید محی الدین قال اخبرنا القاضی شیخ الاسلام ابو المحاسن یوسف بن رافع بن تمیم بقرائتی علیه فی الرابع عشر من جمادی الاخرة من سنة ثمان عشر وستمائة قال اخبرنا القاضی الامام فخر الدین ابو الرضا سعید بن عبد الله بن القسم الشهرزوری سماعا علیه فی جمادی الاخرة سنة اربع وسبعین وخمسمائة قال اخبرنا الشیخ الامام ابو الفتح محمد بن عبد الرحمن الخطیب الکشمیهنی بقرائتی علیه یوم السبت سابع عشر شوال سنة احدی واربعین وخمسمائة قال اخبرنا الشیخ ابو القاسم هبة الله بن عبد الوارث بن علی بن احمد الشیرازی کتبه بخطه فی شهر ربیع الاول سنة ست وثمانین واربعمائة قال اخبرنا ابو نصر احمد بن عبد الباقی بن الحسن بن طوق المعدل قال اخبرنا ابو القاسم نصر بن احمد بن محمد الفقیه قال اخبرنی ابو یعلی احمد بن محمد بن علی بن المثنی الموصلی التمیمی قال هبة الله اخبرنا ابو القاسم عبد العزیز علی بن احمد السکری قال اخبرنا ابو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس

فی حقوق المؤمن علی المؤمن

المخلص قال حدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي قال حدثني عبد الاعلى بن حماد
النرسي قال حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن ابي رافع عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ان رجلا
زار اخا له في قرية اخرى فارصد الله على مدرجته ملكا فلما اتى عليه قال اين تريد قال اردت اخا لي
في قرية كذا وكذا قال هل لك عليه من نعمة تربها قال لا الا اني احببته في الله قال اني رسول الله اليك
ان الله تعالى قد احبك كما احببته فيه **الحديث الرابع** وبالاسناد المتقدم الى القاضي فخر
الدين الشهرزوري قال اخبرنا الشيخ الحافظ ثقة الدين ابو القاسم زاهر بن طاهر بن محمد الشحامي
قراءة عليه ونحن نسمع يوم الاربعاء التاسع والعشرين من شوال سنة خمس وعشرين وخمسمائة ببغداد
قال اخبرنا الشيخ ابو نصر عبد الرحمن بن علي بن موسى قال اخبرنا ابو الحسن احمد بن محمد بن موسى بن
الصلت القرشي ببغداد قال حدثنا ابو اسحق ابراهيم بن عبد الصمد الهاشمي املاء قال حدثني ابو
مصعب احمد بن ابي بكر الزهري عن مالك بن انس عن ابن شهاب عن انس بن مالك ان رسول الله صلعم قال
لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق
ثلاث ليال **الحديث الخامس** وبالاسناد المتقدم الى الشحامي قال اخبرنا الشيخ ابو سعيد محمد بن عبد
العزيز الصفار قال اخبرنا الشيخ ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي قال اخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن
محبوب قال حدثنا احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا محمد بن الازهر قال حدثنا محمد بن عبد الله البصري
قال حدثنا يعلى بن ميمون قال حدثنا يزيد الرقاشي عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلعم من لطف
مؤمنا او قام له بحاجة من حوائج الدنيا والآخرة صغر ذلك او كبر كان حقا على الله ان يخدمه خادما
يوم القيامة **الحديث السادس** وبالاسناد المتقدم الى السلمي قال اخبرنا عبد العزيز بن جعفر بن محمد بن الحربي
ببغداد قال حدثنا محمد بن هرون بن بريه قال حدثنا عيسى بن مهران قال حدثنا الحسن بن الحسين
قال حدثنا الحسين بن زيد قال قلت لجعفر بن محمد جعلت فداك هل كانت في النبي مداعبة فقال لقد
وصفه الله بخلق عظيم في المداعبة وان الله بعث انبياء فكانت فيهم كزازة وبعث محمدا بالرأفة و
الرحمة وكان من رأفته لامته مداعبته لهم لكيلا يبلغ باحد منهم التعظيم حتى لا ينظر اليه ثم قال حدثني ابي

في النهي عن التباغض

في ثواب قضاء حاجة المؤمن

في مداعبة النبي مع اصحابه

[illegible]

ابي محمد عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه علي قال كان رسول الله صلعم ليسر الرجل من اصحابه اذا رآه مغموما بالمداعبة
وكان يقول ان الله يبغض المعبس في وجه اخوانه **الحديث السابع** بالاسناد المتقدم الى الشيخ الامام
ومجيبه محققه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده السعيد سديد الدين يوسف بن المطهر قال
اخبرنا الشيخ العلامة النسابة فخار بن معد الموسوي عن الفقيه سديد الدين شاذان بن جبرئيل القمي عن
عماد الدين الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده الشيخ قدس الله روحه
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن الشيخ ابي عبد الله
جعفر بن قولويه عن الشيخ ابي عبد الله محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
علي بن الحكم عن عبد الله بن بكر عن معلى بن خنيس عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع قال قلت له
ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منها حق الا وهو واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية
الله وطاعته ولم يكن فيه نصيب قلت له جعلت فداك وما هي قال يا معلى اني عليك شفيق اخاف ان تضيع
ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل قال قلت لا قوة الا بالله قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك وتكره له ما تكره لنفسك
والحق الثاني ان تجتنب سخطه وتتبع مرضاته وتطيع امره والحق الثالث ان تعينه بنفسك ومالك ولسانك
ويدك ورجلك والحق الرابع ان تكون عينه ودليله ومرآته والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع ولا تروى
ويظمأ ولا تلبس ويعرى والحق السادس ان يكون لك خادم وليس لاخيك خادم فواجب ان تبعث اليه
خادمك فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه والحق السابع ان تبر قسمه وتجيب دعوته وتعود مريضه
وتشهد جنازته واذا علمت ان له حاجة تبادر الى قضائها ولا تلجئه الى ان يسألكها ولكن تبادره مبادرة
فاذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته وولايته بولايتك **الحديث الثامن** وبالاسناد الى محمد بن
يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع
قال ان المشي للرجل في حاجة اخيه المؤمن تكتب له عشر حسنات وتمحى عنه عشر سيئات وترفع له عشر درجات
ولا اعلمه قال الا قال وتعدل عشر رقاب وافضل من اعتكاف شهر في المسجد الحرام **الحديث التاسع**
بالاسناد عن الكليني عن علي بن ابراهيم الهاشمي القمي ره عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن حسين بن ابي العلاء

[illegible]

في حق المسلم على المسلم

في ثواب السعي في حاجة المؤمن

في ثواب السعي الى قضاء حاجة المؤمن

عن مسمع بن ابي سيار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من نفس عن مؤمن كربة نفس الله عنه كرب الآخرة
يوم القيمة وخرج من قبره وهو ثلج الفؤاد ومن اطعمه من جوع اطعمه الله من ثمار الجنة ومن سقاه شربة
سقاه الله من الرحيق المختوم **الحديث العاشر** رويناه باسانيد متعددة احدها الاسناد المتقدم
في الحديث السابع الى الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابيه محمد بن عيسى الاشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلي قال كنت عند جعفر بن محمد الصادق ع
فاذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه فسلم واوصل اليه كتابه ففضه وقرأه فاذا اول سطر فيه بسم الله
الرحمن الرحيم اطال الله تعالى بقاء سيدي وجعلني من كل سوء فداه ولا اراني فيه مكروها فانه ولي ذلك
والقادر عليه اعلم سيدي ومولاي اني بليت بولاية الاهواز فان رأى سيدي ان يحد لي حدا او يمثل لي مثالا
لاستدل به على ما يقربني الى الله عز وجل والى رسوله ويلخص في كتابه ما يرى لي للعمل به وفيما ابذله و
ابتذله واين اضع زكاتي وفيمن اصرفها وبمن آنس والى من استريح وبمن اثق وآمن والجأ اليه في سري فعسى
ان يخلصني الله بهدايتك ودلالتك فانك حجة الله على خلقه وامينه في بلاده لا زالت نعمته عليك
كذا بخطه قال عبد الله بن سليمان فاجابه ابو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه ولطف
بك بمنه وكلاك برعايته فانه ولي ذلك اما بعد فقد جاء الى رسولك بكتابك فقرأته وفهمت ما فيه وجميع
ما ذكرته وسألت عنه وزعمت انك بليت بولاية الاهواز فسرني ذلك وساءني وساخبرك بما ساءني
من ذلك وما سرني ان شاء الله تعالى فاما سروري بولايتك فقلت عسى ان يغيث الله بك ملهوفا من
اولياء آل محمد ويعز بك وساءني من ذلك فان ادنى ما اخاف عليك ان تعثر بولي لنا فلا تشم رائحة حظيرة
القدس فاني مخلص لك جميع ما سألت عنه ان انت عملت به ولم تجاوزه رجوت ان تسلم ان شاء الله
اخبرني يا عبد الله ابي عن آبائه عن علي بن ابي طالب ع عن رسول الله ص انه قال من استشاره اخوه المؤمن
فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبه واعلم اني ساشير عليك برأي ان انت عملت به تخلصت مما انت متخوفه
واعلم ان خلاصك ونجاتك من حقن الدماء وكف الاذى عن اولياء الله والرفق بالرعية والتأني
وحسن المعاشرة مع لين في غير ضعف وشدة في غير عنف ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله

وارتق

وارتق فتق رعيتك بان توقفهم على ما وافق الحق والعدل ان شاء الله تعالى واياك والسعاة واهل النمائم
فلا يلتزقن بك منهم احد ولا يراك الله يوما وليلة وانت تقبل منهم صرفا ولا عدلا فيسخط الله عليك
ويهتك سترك واحذر مكر خوز الاهواز فان ابي اخبرني عن آبائه عن امير المؤمنين ع انه قال ان الايمان
لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي ابدا فاما من تأنس به وتستريح اليه وتلجأ امورك اليه فذلك
الرجل الممتحن المستبصر الامين الموافق لك على دينك وميز عوامك وجرب الفريقين فان رأيت هنالك
رشدا فشأنك واياه واياك ان تعطي درهما او تخلع ثوبا او تحمل على دابة في غير ذات الله لشاعر او
مضحك او ممتزح الا اعطيت مثله في ذات الله ولكن جوائزك وعطاياك وخلعك للقواد والرسل
والاجناد واصحاب الرسائل واصحاب الشرط والاخماس وما اردت ان تصرفه في وجوه البر والنجاح والفتوة خ ل
والعتق والصدقة والحج والمشرب والكسوة التي تصلي فيها وتصل بها والهدية التي تهديها الى الله
تعالى وج والى رسوله صلى الله عليه وآله من اطيب كسبك يا عبد الله اجهد ان لا تكنز ذهبا ولا فضة
فتكون من اهل هذه الآية التي قال الله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
ولا تستصغرن من حلو او فضل طعام تصرفه في بطون خالية يسكن بها غضب الله تبارك وتعالى
واعلم اني سمعت ابي يحدث عن آبائه عن امير المؤمنين ع انه سمع النبي يقول لاصحابه يوما ما آمن بالله
واليوم الآخر من بات شبعان وجاره جائع فقلنا هلكنا يا رسول الله فقال من فضل طعامكم و
من فضل تمركم ورزقكم وخلقكم وخرقكم تطفئون بها غضب الرب وسأنبئك بهوان الدنيا وهوان
شرفها على ما مضى من السلف والتابعين فقد حدثني محمد بن علي بن الحسين قال لما تجهز الحسين ع
الى الكوفة اتاه ابن عباس فناشده الله والرحم ان يكون هو المقتول بالطف فقال بمصرعي منك
وما وكدي من الدنيا الا فراقها الا اخبرك يا ابن عباس بحديث امير المؤمنين والدنيا فقال بلى
لعمري اني لاحب ان تحدثني بامرها فقال ابي قال علي بن الحسين ع سمعت ابا عبد الله يقول حدثني امير
المؤمنين قال اني كنت بفدك في بعض حيطانها وقد صارت لفاطمة ع قال فاذا انا بامرأة قد قحمت
علي وفي يدي مسحاة وانا اعمل بها فلما نظرت اليها طار قلبي مما تداخلني من جمالها فشبهتها ببثينة

بنت عامر الجمحي كانت من اجمل قريش فقالت يا ابن ابي طالب هل لك ان تتزوج بي فاغنيك من هذه المسحاة
وادلك على خزائن الارض فيكون لك الملك ما بقيت ولعقبك من بعدك فقال لها عليه السلام من انت حتى
اخطبك من اهلك فقالت انا الدنيا قال لها فارجعي واطلبي زوجا غيري واقبلت على مسحاتي و
انشأ واقول لقد خاب من غرته دنيا دنية وما هي ان غرت قرونا بطائل اتتنا على زي
العزيز بثينة وزينتها في مثل تلك الشمائل فقلت لها غري سواي فانني عزوف عن الدنيا ولست بجاهل وما
انا والدنيا فان محمدا احل صريعا بين تلك الجنادل وهبها اتتني بالكنوز ودرها واموال قارون
وملك القبائل اليس جميعا للفناء مصيرها ويطلب من خزانها بالطوائل فغري سواي انني غير راغب
بما فيك من ملك وعز ونائل فقد قنعت نفسي بما قد رزقته فشانك يا دنيا واهل الغوائل
فاني اخاف الله يوم لقائه واخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة
لاحد حتى لقي الله محمودا غير ملوم ولا مذموم ثم اقتدت به الائمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء
من بوائقها عليهم السلام اجمعين واحسن مثواهم وقد وجهت اليك بمكارم الدنيا والاخرة وعن الصادق
رسول الله فان انت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا ثم كانت عليك من الذنوب والخطايا كمثل اوزان
الجبال وامواج البحار رجوت الله ان يتجاوز عنك جل وعز بقدرته يا عبد الله اياك ان تخيف مؤمنا فان ابي
محمد بن علي ع حدثني عن ابيه عن جده علي بن ابي طالب انه كان يقول من نظر الى مؤمن ليخيفه بها اخافه الله
يوم لا ظل الا ظله وحشره الله في صورة الذر لحمه وجسده وجميع اعضائه حتى يورده مورده و
حدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن رسول الله انه قال من اغاث لهفانا من المؤمنين اغاثه الله يوم لا
ظل الا ظله وآمنه يوم الفزع الاكبر وآمنه من سوء المنقلب ومن قضى لاخيه المؤمن حاجة قضى الله له
حوائج كثيرة من احداها الجنة ومن كسا اخاه المؤمن من عري كساه الله من سندس الجنة واستبرقها
وحريرها ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك ومن اطعم اخاه من جوع اطعمه الله
من طيبات الجنة ومن سقاه من ظما سقاه الله من الرحيق المختوم ريه ومن اخدم اخاه اخدمه الله من
الولدان المخلدين واسكنه مع اوليائه الطاهرين ومن حمل اخاه المؤمن رحله حمله الله على ناقة من نوق

الجنة وباهى به الملائكة المقربين يوم القيمة ومن زوج اخاه المؤمن امرأة يأنس بها وتشد عضده
ويستريح اليها زوجه الله من حور العين وآنسه بمن احب من الصديقين من اهل بيته واخوانه وآنسهم به
ومن اعان اخاه المؤمن على سلطان جائر اعانه الله على اجازة الصراط عند زلزلة الاقدام ومن زار اخاه
المؤمن الى منزله لا لحاجة منه اليه كتب من زوار الله وكان حقيقا على الله ان يكرم زائره يا عبد الله وحدثني
ابي عن ابائه عن علي ع انه سمع رسول الله ص وهو يقول لاصحابه يوما معاشر الناس انه ليس بمؤمن من آمن بلسانه
ولم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فانه من تتبع عثرة مؤمن اتبع الله عثراته يوم القيمة وفضحه في جوف
بيته وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه قال اخذ الله ميثاق المؤمن ان لا يصدق في مقالته ولا ينتصف من عدوه
وعلى ان لا يشفي غيظه الا بفضيحة نفسه لان كل مؤمن ملجم وذلك لغاية قصيرة وراحة طويلة اخذ الله
ميثاق المؤمن على اشياء ايسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته يبغيه ويحسده والشيطان يغويه
ويمقته والسلطان يقفو اثره ويتبع عثراته وكافر بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا واباحة حريمه
غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص قال نزل علي جبرئيل
فقال يا محمد ان الله يقرأ عليك السلام ويقول اشتققت للمؤمن اسما من اسمائي سميته مؤمنا فالمؤمن
مني وانا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع
عن النبي ص انه قال يوما يا علي لا تناظر رجلا حتى تنظر في سريرته فان كانت سريرته حسنة فان الله عز
لم يكن ليخذل وليه وان كانت سريرته ردية فقد يكفيه مساويه فلو جهدت ان تعمل به اكثر مما عمله من معاصي الله
عز وجل ما قدرت عليه يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي انه قال ادنى الكفر ان يسمع
الرجل عن اخيه الكلمة ليحفظها عليه يريد ان يفضحه بها اولئك لا خلاق لهم يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه
عن علي ع انه قال من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت اذناه ما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين
قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم يا عبد الله وحدثني ابي
عن ابائه عن علي انه قال من روى عن اخيه المؤمن رواية يريد بها ان يهدم مروته وثلبه اوبقه الله
بخطيئته حتى يأتي بمخرج مما قال ولن يأتي بالمخرج منه ابدا ومن ادخل على اخيه المؤمن سرورا فقد ادخل

في الاخبار المناسبة لهذا الوقت

على اهل البيت سرورًا ومن ادخل على اهل البيت سرورًا فقد ادخل على رسول الله سرورًا ومن
ادخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سرورًا فقد سر الله ومن سر الله فحقيق عليه ان يدخل الجنة ثم اني اوصيك
بتقوى الله وايثار طاعته والاعتصام بحبله فانه من اعتصم بحبل الله فقد هدى الى صراط مستقيم
فاتق الله ولا تؤثر احدًا على رضاه وهواه فانه وصية الله عز وجل الى خلقه لا يقبل منهم غيرها ولا
يعظم سواها واعلم ان الخلائق لم يوكلوا بشيء اعظم من التقوى فانه وصيتنا اهل البيت فان استطعت
ان لا تنال من الدنيا شيئًا تسئل عنه غدًا فافعل قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق
الى النجاشي نظر فيه وقال صدق والله الذي لا اله الا هو مولاي فما عمل احد بما في هذا الكتاب الا نجا فلم يزل
عبد الله يعمل به ايام حيوته **الحديث الحادي عشر** بالاسناد الى الكليني عن محمد بن يحيى عن
علي بن النعمان عن ابن مسكان عن خيثمة قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام اودعه فقال يا خيثمة ابلغ من ترى
من موالينا وأوصهم بتقوى الله العظيم وان يعود غنيهم على فقيرهم وقويهم على ضعيفهم وان يشهد
جنازة ميتهم وان يتلاقوا في بيوتهم فان لقيا بعضهم بعضًا حيوة لامرنا رحم الله عبدًا احيا امرنا
يا خيثمة ابلغ موالينا انا لا نغني عنهم من الله شيئًا الا بعمل وانهم لن ينالوا ولايتنا الا بالورع
وان اشد الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلًا ثم خالفه الى غيره **الحديث الثاني عشر**
بالاسناد عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل عن ابي
عبد الله عليه السلام قال كان ابو جعفر صلوات الله عليه يقول عظموا اصحابكم ووقروهم ولا يتهجم بعضكم
بعضًا ولا تضادوا ولا تحاسدوا واياكم والبخل وكونوا عباد الله المخلصين وبهذا تختم الرسالة ونسأل
الله تعالى بفضله العميم وكرمه الجسيم وبمحمد وآله افضل الصلوة والتسليم ان يرزقنا العمل بما اشتملت
عليه من الكمال وان لا يجعل حظنا منها مجرد القال ويعلمنا لانفسنا واخواننا ويعلمهم لنا انه ارحم
الراحمين واكرم الاكرمين والحمد لله رب العالمين وصلوته على سيد رسله وخير خلقه محمد وآله
الطاهرين فرغ منها في مواضع متعددة واماكن متبددة العبد الفقير الى الله تعالى بهاء الدين
بن علي بن احمد بن تقي بن صالح بن شرف العاملي مجاور بيت الله تجاوز الله عن سيئاته ووفقه لمرضاته
وفرغ منها يوم ثالث عشر من شهر صفر ختم بالخير سنة تسع واربعين وتسعمائة من الهجرة الطاهرة
حامدًا مصليًا مسلمًا مستغفرًا صلى الله على محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تفسير لسورة الاعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وبحمدك يا من سما عن ان يدرك ذكره وعظمت قدرته وعلت كلمته اشهد ان كل اشارة الى غير
وجهك الكريم باطلة وكل حركة وطلب دون تحصيل رضاك عاطلة انت الغاية القصوى في المبدء والمنتهى
صل على وسائل جودك ودلائل وجودك ووسائط فوائد طريقك وهداة سالكي سبيلك خصوصًا سيد
الكل وسابقهم وهادي الخلق وسائقهم الى مبدعهم وخالقهم محمد المصطفى وآله المطهرين عن ارجاس العلائق
المقدسين عن ادناس العوائق **وبعد** فهذه جملة فرضتها من نكات قرآنية وفقرات فرقانية كشفتها
شوقيه من اذواق السالكين الى الملكوت الاعلى واشواق الصاعدين الى درجة القصوى متعلقة بتفسير سورة
الاعلى واردة على قلب اقل العباد من فيض رب الجواد اثبتها لكل من له حيوة عقلية وسمع باطني وصبي
فرضتها من اصحاب القلوب وحرمت بها الكلمة الطيبة لجبار كالبهائم في عالم الذنوب وموردها في
عدة تسبيحات مشتملة على الابل وحدانية خالق الارض والسموات وفاطر الخلائق والبهائم **الاولى** في
التسبيح في الاستدلال على تقدس ذاته بتجرده بخلق الحيوان قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى
والذي قدر فهدى ليس المراد من صيغة الامر بحسب الوضع مجرد التلفظ بما يدل على وقوع معنا الحدث
المراد ايقاع هذا اللفظ وادخاله في الوجود بوجه يتاتى من المخاطب المامور فكذلك ليس المطلوب من لفظ
سبح ههنا مجرد قول سبحان ربي الاعلى ولا في آخر الواقعة مجرد قول سبحان ربي العظيم فقط نظرًا الى
ظاهر ما روى في الحديث انه لما نزلت سبح باسم ربك العظيم قال رسول الله صلى الله عليه وآله اجعلوها
في ركوعكم وكانوا يقولون في الركوع اللهم لك ركعت وفي السجود اللهم لك سجدت بل المقصود الاعظم
تحصيل العلم والمعرفة بتنزيهه تعالى عما لا يصح فيه من النقائص الامكانية وتقديسه عما لا يجوز من المثالب
الجسمانية وكل ما يجب له الوحدانية الحقة ويلزمه نفصًا على وجوب وجوده من التكثر والتغير والتجسم
والتصور وسائر مذاهب الجاهلية فخذ انه وصفاته والالحاد في عظمة اسمائه وحيثياته كالتجرد والتشبيه
والتعدد والتعطيل الناشية من قصور او خلل او فتح في البصيرة الباطنية كجهول الفلاسفة وحمق المعتزلة

وعى الاشاعرة وكذا الحنابلة ونحو ذلك مثل ان تفسير الاعلى في هذه الاية بمعنى الارتفاع عن درجة
الامكان ذو العلو عما يصل اليه العقول والاذهان بقوة الدليل والبرهان لا بمعنى العلو في المكان
والاستواء على العرش حقيقة ويحتمل ان يكون المراد من اسم ربك الاعلى المعلول الاول وهو الملك
المقدس الروحاني فان اسم الحق جل شانه ليس من جنس الاصوات وعلامة ذاته لا يكون كعلامة سائر
الذوات من الهيأت والتشكلات العارضة للهواء الخارج من المخارج بل علامته اسم المقدس عن الانتساب
ويليق بحقيقته الحقة الاحدية والعبارة ايضا لا تساعد غير هذا الا ان تسبيح الاسم بمعنى الصوت
غير مناسب فانه تسبيح بل لا تسبيح ان بل المامور به هو الاعتقاد بان العقل الربانى والاسم الالهى موجود روحانى
مقدس عن الاجسام والجسمانيات مجرد عن الاحياز والمكانيات وذلك لان الصادر عن الحق سبحانه يجب ان
يكون امرا واحدا بالعقل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلى لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة
من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود من الصورة والعرض والتاثير من النفس ويؤيد ما ذكرنا
قوله سبحانه تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام لان وصف الشيء بذلك يدل على انه متعال الذات
اعلم ان اليمين واليد والانامل والقلم في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم والسماء بنيناها بايد وقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله اقرأ وربك الاكرم
الذى علم بالقلم كلها عبارات عن هذه الملك المقدس الروحانى الذى هو يمين الله وواسطة صنعه وقلم
كتابة الحقائق على الواح النفوس وحجاب ذاته وسرادق عظمته الذى ينتهى اليه سير السالكين الى الله ثم
فلهذا امر بتسبيحه وقابلهم بتسبيحه وتمجيد الدالين على علو الحق ومجده من جملة الطرق الموصلة الى
معرفة علوه وكونه تعالى رفيعا في وجوده عن درجة الاجسام الاستدلال عليه بخلق الحيوان الذى هو اشرف
ما في العناصر والاركان نوع عجيب في البيان حيث مركب حقيقة من النفس والبدن اما الاستدلال على
علو ذاته وسمو صفاته عن درجة الاجرام بخلقة الحيوان فهو الذى اشار اليه بقوله الذى خلق فسوى
وذلك ان بدن كل حيوان مقدر بمقدار معين وكيفية خاصة يتعين له ويختص به لاجل تكميل افعاله
المختصة وحركاته وانفعالاته الناشية عن قواه المحركة والاحساسية فلا جرم قدر البارى تعالى بتمام الحكمة

لكل حيوان مقدارا من الجسم الصالح لصدور افعاله وآثاره الحيوانية وهذا التقدير هو الخلق لان الخلق في
اللغة هو التقدير وايضا كل بدن حيوانى مركب من عناصر واجزاء بعضها حار خفيف وبعضها بارد ثقيل
وبعضها رطب لقبول الهيئة والتشكل وبعضها يابس لحفظها فلا بد من التقويم والتعديل وجعل ان يكون
لكل منها قدر معين بينهما التصالح والتقاوم حتى يتولد من كيفياتها المتعادلة المتقاومة المزاج المخصوص
ولو زادت تلك الاجزاء وانقصت كان الحادث غير مزاجه الخاص به وبعض التسوية فعلم من ايجاده قدرا
معينا من مقدار الجسم لابقاء خلقة نوع من الحيوان وقدرا معينا اخر منهما لابقاء خلقة نوع اخر منه لتساوى
نسبة الجميع الاجسام وكل ما كان كذلك لا يكون جسما ولا جسمانيا اما الاول فلظهور انه لو كان جسما لكان
فردا خاصا منه لم يفعل المعين اذ العام لا وجود له في الخارج وقد ثبت تساوى نسبته الى سائر الاجسام
فيلزم الترجيح من غير مرجح ولانه لو كان جسما لامتنع كونه موجد الجسم لامتناع بعض تقدم افراد [illegible]
طبيعة واحدة على بعض واولويته منه حسبما تقرر في مقامه واما الثانى فلانه لو كان احدهما لزم اما
اختصاصه بقدر من الجسم وافتقاره اليه وقد نفيناهما ثمه فعلم انه من القسوية تصرفه في الاجسام كيف
يشاء بالتركيب والتفصيل والتفتيح والتحليل فلا يكون جسما ولا جسمانيا واما الاستدلال على ذلك
بنفس الحيوان فهو قوله الذى قدر فهدى لان معناه انه جعل لكل واحد من اعضاء الحيوان واجزائه
المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو مصدرا لافعاله ومبدا لاثاره ومنافعه مثل الحس مثل القوة
الباصرة للعين والسامعة للاذن والهاضمة للمعدة والنفسانية للدماغ والحيوانية للقلب والطبيعية
للكبد فقد قدر لكل مزاج حيوانى نوعا من القوى وجعل كل مركب مزاجى آلة لقوة نفسانية او طبيعية
وهداها الى خصايص افعالها وخصوصيات ما ينفعل عنها والهمها واوحاها الى ما ينتفع منها فانظر
الى النحل كيف اوحى الله تعالى اليها وصنع بيوتها على هيئة المسدسات والى العنكبوت كيف هداها
الى وضع الشبكات لاقتناص ما يتقوت به من الذباب والبعوضة ومما يحكى منها ان الارض اذا اتت
عليها السنة عشبت فدلها الله تعالى ان تمسح العين بورق الرازيانج الغض يرد اليها بصرها فربما
كانت في بر بينها وبين الريف مسيرة ايام فتطوى تلك المسافة على طولها وعلى عماها حتى تهجم في بعض

على شجرة الزابانج لا نعطيها فتنفك بها عنها وتنجع باصرح باذن الله وهذه آيات الحق والنما الكيفيات
بواطنها وعجائبها وبدايعها وطورها وهو ما الى ما لا يحد من مصالحها ولا يبعد عن جوانبها من
اتذكيتها وادويتها وفي ابولها لحولها واحزانها ودينها ودنياها باب واسع من معرفة الله لا يحيط العقول
والاوهام بها لان لكل جسم طبيعي او فلكي مبدا فاعليا وجوهرا نفسانيا وصورة محركة طالبة لفعل خاص
يكون تصدره منها على كمالها الخاص بها تحصله بكونه على اشرف حالها مهتدية به الى ما يقربها
الى باريها او جاعلها ومتشبهة من افاضة الخير للتفضل على الغير بغاياتها وفاعلها جلت عظمته وتقدست
الهيئة في ايجاده بعلمه وحكمته لكل جسم من الاجسام امرا ملكوتيا وقوة باطنية يكون به مفهوم نوعه و
حافظ كماله حكمة لباريها وطاعة لربها وعبادة لمعبودها دليل واضح على علو ذاته عن الملك و
الملكوت وسمو درجته عن الخلق والامر وبعد سمكه عن عالم السموات والارضين وارتفاع حضرته
عن جملة الاجسام والجسمانيات فسبحان ربنا الاعلى عن العالمين واعظم من عوالي الغيب وشيء والكروبيين

التسبيح الثاني في الاستدلال على عنايته وحكمته وتنزيهه وتمجيده بوجود النبات واحواله وانما
قدم الاستدلال بوجود الحيوان على احوال النبات لان الحيوان اشرف فكان اولى بالتقديم قوله تعالى
الذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى الغثاء بالضم الذي يحمله السيل والاحوى الاسود
فاحوى صفة لغثاء اي اخرج المرعى وانبت العشب فجعله بعد طراوته وخضرته هشيما دريسا اسود
ويحتمل ان يكون احوى حالا من المرعى اي بينه اسود لشدة الخضرة والري فجعله غثاء بعد حويته و
الاستدلال به نوعان الاول هو ان النبات جسم مؤلف من عناصر متضادة متداعية الى الانفكاك
والانزاق الى امكنتها الطبيعية فلا بد من اجتماعها في مكان واحد من قادر مختار يجبرها على الالتيام
ويحفظها عن الانزاق وليس هو نفسها النباتية لان حدوثها مسبوق بحدوث المزاج المسبوق
بالاجتماع فلو كان الجابر لها على الالتيام والحافظ لها عن الانزاق هو النفس النباتية لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب ولا نفس حيوانية لتقدم النبات على الحيوان طبعا فلو كان نفسه سببا
لاجتماعها لزم الدور وصح فثبت ان الموجد لاجزاء النبات والمتصرف فيها بالجمع والحفظ عن

الانزاق والانبثاث موجود مقدس عن التركيب والامتزاج مرتفع عن الاحياز والاحيان والتخصيص
بالامكنة والجهات **التسبيح الثالث** في الاستدلال باختلاف احوال النبات من نبتها وطراوته
اولا ويبسه وفنائه واحتراقه بالجملة من حال الى حال والتصرف فيه من جهة الحدوث والزوال الوجود
باق متعال عن التجدد والانتقال اذ لو جاز فيه التحول والتغير وكل متحول لا بد فيه من محول يحوله وهكذا
ينتقل من حال الى حال ولم ينته السلسلة الى محول غير متحول والى مغير غير متغير يلزم الدور او التسلسل
وكلاهما مستحيلان فثبت وجود موجود مقدس عن التغير والزمان ومتعال عن التجسم والمكان
اذ الزمان والمكان متلازمان فان قال قايل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في خلق الحيوان وتوليد النبات
شيء من طبايع الافلاك والكواكب بحسب الاوضاع والانوار لا الفاعل المختار قلنا هذا مستحيل
عند العقل لان الحب الذي يتولد منه الحيوان والبذر الذي يكون منه النبات جسم متشابه في نفسه و
وضعه عند الفلك وقبوله لنور الكواكب لكونه مع ساير اجزاء الارض والمركبات التي فيها وعليها كنقطة
واحدة بالنسبة الى الجرم الاثيري البسيط المتشابه طبعا وتاثيرا فالجسم البسيط اذا اثر في جسم متشابه الذات
مدة ابد النسبة الوضعية والاستعدادية تاثيرا متشابها فيستحيل ان يتولد ويكون منه احوال مختلفة
واعضاء متشابهة الا ترى اذا وضع احد شمعا مضيئا وكان ما يضيء حسنه ذرع من جانب وجب ان يضيء
بهذا المقدار من ساير الجوانب واما ان يضيء من احد الجوانب خمسة اذرع ولا يضيء من الجانب الاخر الا نصف
ذراع من غير حاجز ولا مانع ولا اختلاف في الجسم الذي حوله بالشفيف وعدمه واللطافة والكثافة
فهو غير معقول فثبت ان مؤثرات الطبايع الجسمانية يجب ان يكون تاثيرها متشابهة فلما راينا ان تولد
من بعض اجزاء النطفة العظام ومن بعض اخر منها اعصاب وعضلات وعروق ورباطات ورايناه ان
تكون من بعض اجزاء البذر الاوراق ومن بعضها الاغصان والعيدان والقشور والثمار علمنا يقينا
ان التاثير فيها ليس تاثير مؤثر يفعل بالطبع والايجاب والاجبار بل تاثير مؤثر قادر يفعل بالعلم
والاختيار حكيم متنزه عن الجهات والجسمانيات حسبما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات وافادة حكمته
الداعية الى اخراج ما في عنايته وقضائه من المكونات الى القدر بحسب صالح الممكنات في المواد و

في تقديس الله وتنزيهه عن نقائص الإمكانية

الأوقات فسبحان العليم القدير الذي بحكمته هذه المكونات وقدرته أوجدت هذه المركبات لعلم الذكي المتوقد
أنه مقدس من عالم الأجسام والجسمانيات متعالي الذات عن الأمكنة والكائنات المستبيح الثالث
في الاستدلال على تجرد ذاته وتنزه صفاته عن النقائص الإمكانية فضلاً عن مسائل الجسمانية من جهة تقرير
النبوات قوله تعالى سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ فَذَكِّرْ إِنْ
نَفَعَتِ الذِّكْرَىٰ اعلم أن هذا المطلوب يتوقف على معرفة مقاصد ثلثة أولها صفة النبي في ذاته وجوهره و
الثاني كيفية تكميل الناقص منه والثالث اختلاف في قبول هذا الكمال منه أما الأول فاعلم أن النبي من حيث
هو نبي إنما يتحقق نبوته بكمال وشرف يتعلق بنفسه روحه لا بقوة وجسمية يتعلق ببدنه وجسمه وكمال
النفس يكون بوجهين أحدهما توجهه إلى الحق وهو الذي يعبر عنه بالقوة النظرية وهو ما يكون كمالاتها
بحسب هويتها وذاتها وعند رجوعها إلى بارئها وعودها إلى عاملها وابتائها والثاني توجهه إلى الخلق
الذي يعبر عنه بالقوة العملية وهو ما يكون كمالاتها بحسب نسبتها إلى الأمور الخارجة عنها بتأثيرها فيها
وعدم انفعالها عما دونها وتكميلها وامدادها ونفعها فيما سواها وعدم قبول النقص والأثر والتأثير من جهتها
واحد بها فنفس النبي لكونه متوسطاً بين الحق والخلق لا بد وأن يكون كاملة فيما بين القوتين جميعاً ولا كمال
الكمال الحقيقي والقرب من الحق تعالى يمكن أن يتحقق بمجرد استكمال مع التوسط في العملية كبعض أولياء الله
المقربين ولقاء الكاملين في العمل دون العلم فهم ليسوا من الكاملين في الحقيقة بل لهم نوع نجاة وصلاح حال
في الآخرة وليس لهم رتبة النبوة والخلافة عندنا خلافاً لجماعة من المتكلمين حيث لم يشترطوا إلا العلم بما يتعلق
بالأحكام السياسية الجمعية والحكومات الفصلية من الخصومات وسائر ما يتعلق بحفظ الحيوة الدنيا وبقاء
ذلك لذهولهم عن أن الغرض الأصلي من بعثة الأنبياء وانزال الكتب السماوية وتنزيل الصحف الملكوتية سياقة
الخلق إلى جوار رحمة الله وجوده بتعليمهم طريق المعرفة ليتنوروا ذواتهم ويصيروا مناسبين لعالم الآخرة
ومجاورة الباري كأن مجرد حفظ حيوتهم الدنيا وبقاءه بل الدنيا مزرعة الآخرة والغرض من تعيش الانسان مدة
امهله الله تعالى فيها هو تحصيل زاد الآخرة بالعلم بحقائق الأمور بشرط قطع علاقته وحواشيه من عالم
الغرور فالتقوى فالتقوى تحصل الخلاص والنجاة والعلم يحصل القرب والمنزلة عند الله تعالى والمتوسطة

بينه وبيننا

في صفات النبي وأنواع كمالاته

ينبغي نبينا لا بد وأن يكون كاملاً في العلوم الحقيقية بإلهام الحق تعالى بواسطة بعض ملائكته العقلية
لا بالتعلم وإلا لم يكن متوسطاً بين الحق والخلق بل بين الخلق والخلق فلم يكن ما فرضناه نبياً هف ولا بد أن يكون
كاملاً أيضاً فيما يتعلق بالأحكام والسياسات الدينية مؤيداً بالمعجزات الظاهرة ليكون دعوته الخلق مسموعاً لهم
خوفاً من سطوته وسياسته إلا أن الجحود والإنكار والاستكبار عن سماع الحق والاشتغال بطلب الشهوات
غالب على أكثر الخلق فلا يمكن إيصال المعارف اللطيفة إلى قلوبهم إلا بعد أن تلين قلوبهم وتسكن انكارهم
ويزول استكبارهم فثبت أن النبي لا بد أن يكون كاملاً في القوتين العقل والعمل قوياً في الشأنين الأخذ
من الحق والتبليغ إلى الخلق ولما ثبت بالبرهان أن القوة العاقلة وكمالها أشرف من القوة العاملة وكمالها
لا جرم وجب تقديم العاقلة من جهة شرفها في الذكر على العاملة والبيه وقعت الإشارة بقوله تعالى
سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ والمعنى أنه سبحانه بشره بإعطاء قوة ملكوتية ونور عقلي يتقوى بها جوهر
روحه ويكمل بحيث يصير نفساً قدسية ونوراً شعشعانياً مشرقاً بالعلوم الحقيقية والمعارف الإلهية
بحيث إذا عرف شيئاً لا ينساه ويكاد زيت نفسه الناطقة يضيء بنور عقله المستفاد من جوهر
المفارق العقلاني الذي هو نار معنوية من نور الله ولو لم تمسسه نار التعليم البشري وهذا هو الذي
فهمناه من قوله تعالى سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ لما روي أنه صلعم كان يعجل بالقراءة إذا لقنه جبرئيل فقيل
لا تعجل فإن جبرئيل مأمور بأن يقرأ عليك قراءة مكررة إلى أن تحفظه ثم لا تنساه قوله تعالى إلا
ما شاء الله قيل الغرض منه نفي النسيان رأساً كما يقول الرجل لصاحبه أنت سهيمي فيما أملك إلا
فيما شاء الله ولا يقصد استثناء شيء وهو من استعمال القلة في معنى النفي وقيل قوله فلا تنسى
عن النهي والألف مزيدة للفاصلة يعني فلا تغفل قراءته وتكريره فتنساه إلا ما شاء الله أن ينسيكه
بنسخ من رفع حكمه وتلاوته وعلى هذا فالإنساء نوع من النسخ وقيل لأن جوهر النفس الإنسانية ما دام
في هذه النشأة الظلمانية الهيولانية لا يصير عقلاً صرفاً لا يكون فيه ما بالقوة فلا جرم قد يلحقها فتور
في تدبيرها وضعف في حفظها وإمساكها للمعقولات وأقول يمكن أن يقال إن المعقولات التي هي بمنزلة
الدعائم والأصول في المعارف الإلهية كانت بحيث لا يتطرق إليها الغفلة والنسيان عنها في نفس النبي

وهي التي



وهي التي لم يجز النسخ في حكمها ولا الخلاف في سلك الانبياء عليهم السلام بحسبها واما التي لم يكن بهذه الثابتة فهي العقولات التي بمنزلة الفروع والفصول فيجوز فيها الاهمال والنسيان والاختلاف في تبيينها ونسخها بحسب اختلاف الازمنة واحوال الامم واما قوله انه يعلم الجهر وما يخفى فهو اشارة الى اثبات العلم له تعالى والتجرد عن نقيصة الجهل والنقص وبيان انه لما وعد نبيه ان يجعل جوهر نفسه الشريف عالما بحقايق المعلومات متصفا بالعلم الحقيقي المطابق لما هي عليها في الواقع محيطا بها وقد حقق في الصنايع الكلية والمقامات العقلية ان المؤثر في كل كمال وجمال للموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كماله وجماله اقوى واجل مما في الاثر والعلم لا شبهة في كونه كمالا للموجود من غير ان يلزم فيه تغير او تجسم وتركب فاذا وجد وتحقق في المخلوق فلا بد وان يتحقق في الخالق بوجه اعلى واشرف فلولا كون البارى سبحانه عالما بالمعلومات كلها لما قدر على جعل روح النبي ص مبرا عن السهو والنسيان مقدسا من الجهل والنقصان فقد ثبت في العلوم الحقيقية ان كل من كان في العلم الحقيقي لا بد وان يكون كاملا في جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود مبرا من جميع النقائص فسبحان من تقدس كبرياؤه وتعظمت الاؤه وفي الكشاف فمعنى انك تجهر بالقراءة مع قراءة جبرئيل مخافة التفلت والله يعلم جهرك معه وما في نفسك مما يدعوك الى الجهر فلا تفعل فانا نكفيك ما تخافه ويعلم ما اسررتم وما اعلنتم من اقوالكم وافعالكم وما ظهر وما بطن من احوالكم وما هو مصلحة لكم في دينكم ومفسدة فيه فينسي من الوحي ما يشاء ويترك محفوظا ما يشاء واقول كلا الوجهين لا يخلو عن بعد والاولى المصير الى ما ذكرناه واما الاشارة الى تكميل نفس النبي في القوة العملية وما يحسبها الى الخلق فهو المراد في قوله ونيسرك لليسرى لان معناه ونوفقك للطريقة التي هي ايسر واسهل وجملة ذلك ان الناس كلهم مشتركون في اصل القدرة على الفعل الحسن والقبيح والعفة والفجور والورع والفسوق الا ان من الانسان من يكون وجه تحصيل الملكات الفاضلة عليه سهلا وطبعه عن الصفات الرذيلة اميل ونفسه على سلوك طريق الخير والسعادة اقدر واحرى لاجتنابه عن طريق الشر والشقاوة عليه ايسر لكونه شريف النفس نجيب الطبع وهذه السهولة عبارة عن



عن الصفة المسماة بالخلق فمن كان سعيدا لطيف الذات شريف النفس طاهرا زكيا نقيا كانت نفسه سهل القبول للسعادات تيسير النعمة لوجود الخير في الاعمال والافعال سريع الانقياد لطاعة الحق شديد الانقياد عن المبدا الفعال القوي الاتصال بالواجب الفياض المتعال فلا يكون بما استفاض وتعلم من الحقيقة العالية من الخزائن العلوم والكمالات مقتبسا على نبي نوعه ومعلما لقومه هاديا ومرشدا لمن دونه من امته فقوله سبحانه ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه الدرجة كما ان قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم اشعار باستحقاق نبينا بحسب خاصية ذاته وقوة نفسه وصفاء فطرته وقوة عقله مرتبة النبوة والرسالة المنفكة عنه فهذه الاشارة الى اتصافه بمجموع الكمالين الذين لا بد للنبي من حيث هو نبي ان يجتمعا فيه ولنشر اولا الى الكامل في القوة النظرية التي بحسبها في جوهر نفسه ثم الى كمال القوة العملية بحسب نسبته الى غيره وتدبيره لما دونه فقوله فذكر ان نفعت الذكرى معطوف على سنقرئك وقوله انه يعلم الجهر وما يخفى اعتراض وقيل المراد من اليسرى الشريعة السمحة التي هي ايسر الشرايع واسهلها مأخذا وقيل يوفقك لعمل الجنة وهذان الوجهان يرجعهما الى ما ذكرنا فتامل فيه الدتبيح الخامس في مرتبة من النبوة فهو الاستغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وتبيانا لهم الجوار الله الملكوت وقد اشرنا الى ان من كان كاملا في مجموع القوة النظرية والقوة العملية في الغاية بحيث يقدر على تكميل غيره فهو النبي وان لم يكن كاملا في المجموع بل في النظرية فقط مستغرق في شهود جمال الحق وجلاله بحيث لا يسعه الاشتغال بغيره الى ذاته المستنيرة بنور الله فضلا عما هو خارج عنه وعن مولاه فهو الولي والفاني الصرف ومقام النبي اعلى من مقام الولي المحض المجرد عن الرسالة لان الكمال الاطلاق انما يتحقق بان يكون النبي تاما وفوق التمام وضيق الصدر عن احد الجانبين وهو جانب الخلق مع سعة جانب الحق نوع قصور عن الكمال المطلق من كان رجالا ساقا في حد المشترك بين عالم الامر وعالم الخلق واسعا صدره للحق والخلق ويكون تارة مع الله بالعبودية والخلة وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة عليهم فاذا رجع من ربه الى الخلق صار كواحد منهم كانه لا يعرف الحق واذا اشتغل بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين فلما جعل تمام نفسه الشريفة بسبب كمال الجانبين وتمام القوتين العلمية

والعملية وجملة يصير فوق التمام باضافة الكمالات على الناقصين واشراق الانوار على وجوه المستعدين بذلك دعوة العباد الى طاعة المبدأ والمعاد وسياقتهم الى سبيل النجاة من اسفل النقص والوصول الى منبع الجود وهي المسماة بالرسالة وهي الكمال التذكير والتعليم المشار اليه بقوله فذكر وهو امر للنبي مامور من الله بفعل الرسالة الذي يكمل الناقصين على قدر استعداداتهم ويعلمهم على قدر قوتهم وطاقتهم لدرك العلوم الحقيقية واكثر الخلق لا يدرك الحقايق الكلية واصول الموجودات الا على سبيل التمثيل والتشبيه والانبيا مامورون بدعوة الخلق والتكلم معهم على قدر عقولهم وعقول اكثر الناس بمنزلة الخيال والوهم ولذلك كان تعليمهم الحقايق الايمانية على سبيل التمثيلات بناسب طبايعهم الغليظة خصوصا الاعراب والبلهين وربما يبلغ بعضهم في الغباوة والبلادة بحيث لا ينجع لهم نصح ولا ينفع لهم تحبب في قوله تعالى انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء فقوله سبحانه ان نفعت الذكرى وان كان بحسب الظاهر شرطا للتذكير لكن ليس الغرض منه ان تذكيره عليه السلام مشروطا بالنفع بل الرسول مامور بالوعظ والتذكير مطلقا سواء نفع او لم ينفع كما ان الشمس من شانها الاضاءة والتنوير سواء قبلت الاجسام التي تحاذيها ام لم تقبل فنفس النبي في افاضة الانوار العلمية على النفوس المختلفة الاستعداد لقبول النور ونفوس الناس بعضها بمنزلة الاجسام المستنيرة كالمرايا الصقيلة وبعضها بمنزلة الاجسام المظلمة الكدرة بل الغرض منه الاشعار بغباوة النفوس وبعدهم عن ادراك الحقايق والاخبار عن غلظة طبايعهم وجمود قرايحهم والاستبعاد لتاثير التذكير فيهم والتعجب عن قلوبهم بالطبع والرين كما يقول للواعظ عظ فلانا ان سمع منك الوعظ وقبل النصيحة قاصدا بهذا الشرط مجرد استبعاد ذلك وانه لن يتحقق لا غيره وظهر من هذه المباحث انه تعالى كما يعلم الكليات والعقليات يعلم الجزئيات والحسيات وكما يعلم الجهرية النورية العقلية يعلم الخفيات الظلمانية الحسية وكما انه تعالى عالم باسرار القلوب مطلع على ضماير العقول كذلك بصير باعمال العباد سميع باقوال خلقه فسبحان الذي لا يجري شيء في ملكه وملكوته الا بقضائه وتقديره وسبحان من تقدست ذاته عن ان يغفل عما يفعل عباده من خيره وشره ونفعه وضره

التسبيح السادس

في الاشارة الى اختلاف نفوس الخلق في السعادة والشقاوة بحسب الكمال العلمي وعدمه كما يستنبط به العارف الذكي علمه تعالى وقدرته ما عليه في

جهة المجادلة للعلماء المذكرين ولما فيه من جهة خلقته للجهال والاشقياء المتجبرين قوله تعالى ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى وبيان ذلك ان الخلق من كيفية قبول دعوة النبوة وتبليغ الرسالة واخراجهم بتعليم الهداية عن ورطة الضلالة ينقسمون الى قسمين منهم من ينتفع بتعليم الانبياء ويتذكر بتذكير المرسلين لاجل رقة قلبه ولين طبعه وخوفه وخشيته عن سوء العاقبة ومنهم من لا ينتفع ولا يتذكر وذلك لغلظة قلبه وجمود طبعه وغفلته عن عواقب الامور ونسيانه امر الاخرة وامر النفس وكيفية عودها الى النشاة الثانية فالقسم الاول هو المشار اليه بقوله سيذكر من يخشى فان الخشية والذكر متلازمان كل منهما يوجب الاخر فان من سمع دعوة الانبياء ثم خطر بباله ان هذه الدنيا وامثالها دائرة فاسدة على حال فلو لم يشتغل بعمارة النشاة الاخرة فربما وقع في الهلاك السرمدي فقد حصل له الخوف فاذا حصلت هذه الخشية يحمله على النظر في دعوة الانبياء والتامل في امور الاخرة ومراتب سعادة النفس وشقاوتها وما به نجاتها او هلاكها وهذا التذكير يبعثه على الاجتناب عن الرذائل والاكتساب للطاعات والفضايل خوفا من الهلاك والعذاب وطمعا في النجاة والراحة فهو الذي ينتفع بدعوة الانبياء واما القسم الثاني الذين لا ينتفعون بدعوتهم ولا يحملهم الخشية على تحصيل الدرجات وطلب التخلص عن العقوبات واليهم اشار بقوله ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى وذلك لانه معرض عن ذكر الاخرة لاجل تسلط الشهوات الدنياوية على قلبه واستيلاء الحرص في طلب اللذات الحيوانية والمال والجاه والنساء والبنين وغيرها على طبيعته لا يكون بصدد استكمال النفس بالعلم والعمل ولا يشتغل بفعل الطاعات وترك المعاصي والشهوات فيتوغل في الدنيا الدنية ويخلد الى الارض ويستحكم علاقته مع الشهوات ويقوى حبه لها وكلما اشتدت محبته اشتد علاقته لها فان ذلك الشدة تحيره وتعذيبه عند مفارقته وزواله عنه فاذا مات الانسان الذي كانت علاقته الشوقية مع الدنيا ولذاتها فقد فارق ملكا محبوبا وذهب الى موضع لم يكن له به معرفة ولا له بامثال الاخرة انس ومعاد فبالضرورة كان له اذى عظيم هو اعظم من احراق هذه النار الدنياوية التي هي النار الصغرى كل ذلك لاجل اعراضه عن الذكر من امر الاخرة عند رجوعه الى الاخرة كما في قوله تعالى ومن اعرض فان له معيشة ضنكا وقد ظهر بالشاهد

الروحانية للانبياء ومن تبعهم حق المتابعة ظهورا واوضح من المعاينة الحسية ان اصناف الالام الاخروية
المعاقبة على روح من اثر الحيوة الدنيا تلذذ كلها روحانية واقعة قبل مقاساته الى انها الجسمانية التي
يكون في امر الاخرى حرقة المشتهيات ونزع محبة عضات وحسرة فوت المحبوبات بان ذلك كل منها يجمع
بسط في الكلام لا يسعه هذا المقام وبالجملة العذاب الالم ليس منحصرا في الاحراق بالنار والتجمد بالزمهرير
الذي مرجع الالم منهما الى تفرق الاتصال لجوهر مباين لجوهر الروح الحساس له بنوع تعلق به وارتباط
نوعي به وبلحوق الاثر بسبب ذلك يتألم بفقده حالة من حال الاثر وبالحقيقة منشأ هذا الالم الحاصل من النار
الجسمانية الذي يكون اشد مراتب الالام الحسية هو المحبة والالف بالبدن وهو جسم والاجسام خارج
عن حقيقة الروح فاذا كان هذا حال الروح لاجل فقد الاتصال او الامتزاج بين اجزاء هذا المحبوب
المباين عن ذات الروح فكيف يكون حالها عند وجدان الخلاف والعصو والاذى في جوهر ذاتها عند فقدان
الات الوصول الى مشتهياتها ومحبوباتها كلها كما في قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فهذه هي
نار الله المعنوية الموقدة التي تطلع على الافئدة التي نسبة ايلامها الى ايلام هذه النار الجسمانية نسبة الروح
الى البدن في الوجود والادراك وسائر الاشياء التي يتصف بها الروح بالاصالة والذات والبدن بالتبعية
والعرض فقوله تعالى يصلى النار الكبرى يمكن ان يكون اشارة الى النار المعنوية التي هلاكها عدم
الايمان مع الجحود والجهل المضاد للعلم بالمعارف الحقة الالهية التي بها قوام الروح الانسانية ووجودها
بالاستقلال كما هو على حج مقامه مع اكتساب الرذائل في ايثار الدنيا على الاخرة وهي غير النار الجسمانية
الصغرى التي ينضم ايلامها الى ايلام الكبرى فان الالم الكبرى متعلق بالروح لاجل ترك التذكر لمعرفة الله
بالجهل المركب والرذائل النفسانية والصغرى متعلق بالجسم لاجل المعاصي البدنية والمظالم الحسية التي
ينهمك بها الجوارح والاعضاء ويؤيد ذلك ما قيل الكبرى نار الاخرة والصغرى نار الدنيا وقوله
ثم لا يموت فيها ولا يحيى يرجح ما ذكرناه واشرنا اليه وبيانه بوجه اجمالي ان الحيوة الاخروية وما به قوام
الروح في النشأة الاخرة انما يكون بالمعرفة باحوال المبدأ والمعاد وكيفية انزال الكتب وارسال الرسل
والاعتقاد بحقيقة ما اخبر به النبي كما يدل عليه النصوص الشرعية والاحكام العقلية وقد بسطنا القول

[illegible]

في بعض كتبنا الحكمية الالهية وهذه الحيوة الحاصلة للروح لاجل المعارف حيوة روحانية وما يقابل
هذه الحيوة منها هو الجهل المضاد لها هي نار معنوية لا محة فاقل مراتب الحيوة المستقرة للروح الاخروية
انما يحصل بتحصيل هذه المعارف الايمانية على وجه تطمئن به القلب وان لم يبلغ الى درجة البرهان
القطعي ولم يتجاوز عن الظن غالبا كما في اكثر عوام اهل الاسلام بشرط السلامة عن الخبائث
الخبيثة الشديدة والرذائل الراسخة في القلوب وذلك اقل مراتب النجاة ثم كلما ازداد يقينا و
انكشافا ازداد حيوة وقوة واستقرارا حتى يلتذ بلذات النعيم الاخروية على الكمال كانسان تام
الاعضاء صحيح المزاج قوي القوى الادراكية واما فاقد اصل الايمان والعلم راسا فهو بمنزلة انسان
مقطوع الاعضاء والاطراف التي لا استقرار لحيوته الجسمانية فكما ان من هذا حاله في الدنيا
فكذلك الروح ليس لها معرفة حقيقية ولا اعتقاد حق حالها في الاخرة انها لا يموت فيها ولا يحيى
فقد ظهر ان الله تعالى لسابق قضائه الازلي نظم ترتيب العالم الاخروي على وفق نظامه للعالم
الدنيوي فكما ان بعض الناس بحسب الحالة الدنيا وبين سعيد وبعضهم شقي فهكذا في الاخرة بعضهم
سعيد اخيار وبعضهم اشقياء اشرار كل ذلك بل كل بعلمه بوجه النظام الاوفق وقدرته على ايجاد كل
مرتبة من الوجود واعطائه بكل يختص به هو الحق وكما ان السعادة قسمان دنيوية قسمان داخلية
كالصحة والسلامة وخارجية كترتب اسباب المعاش وحصول ما يحتاج اليه من المال والجاه والاخروية
ايضا قسمان علمية كالمعارف والحقائق وعملية كالطاعات والخيرات فكذلك يتعدد اقسام الشقاوة
بازائها الكبرى السعادة بحسب العلم والجهل ذاتيان ازلا وابدا مخلدتان دائما وسرمدا واما بحسب الاعمال
الحسنة والسيئة يترتب عليها المجازات ويتقدر بحسبها المثوبات والعقوبات كقوله تعالى جزاء بما
كانوا يكسبون فلا يكون هذه الشقاوة مخلدة الا ما شاء الله ويتركب بعضها مع بعض وينفرد الا
ان اكثر الشقيا واكثرها ينتج الجهل المركب واغلب الحسنات واعظمها نتيج العلم ولهذا قد وقع اولا
الاشارة الى قسمة الخلق بالسعادة والشقاوة الكبرى بحسب العلم والجهل المعبر عنهما بالذكر والتجنب
الى من يخشى وسيذكر الامور العاقبة التي يحسب الجهل وفعل عنها ونسب عامة عاقبة الموت

[illegible]

بشقاوة الجهل ... ويعبر عنه بصيغة التفضيل المشعر بان شقاوة الجهل اعظم من شقاوة
المعاصي البدنية واوعد عليه بصلي النار الكبرى المعنوية التي ابلاءها اشد مراتب الايلام ثم اخبر بانه
لا بينه لها في الوجود كما في الاشياء الضعيفة الوجود او الوجود كالهيولى والزمان والحركة التي
لا قوام لها في نفسها الا ... خارج عن ذاتها كالحلول فيه وذلك لان قوام اللذات الاخروية بالمعارف
من لا ... له لا حيوة له ولا موت له ايضا لكن الروح الانسانية الناطقة لا يفسد بالكلية كما برهن عليه
لسعادة فلها عند قصورها عن درجة التمام حال متوسطة بين الحيوة المستقرة والوجود الاستقلالي
وبين الموت العدم المحض واعلم بان عاقبة الموصوف بسعادة العلم لعدم امكان تفهيم الناس كيفية
ما وعد المعرفة الالهية واعد لهم ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فبعد ذلك وقعت
الاشارة منه تعالى الى قسمة الناس بالسعادة والشقاوة بحسب العمل كما سنوضحه انشاء الله تعالى

فصل في الاشارة الى اختلاف الخلق بالسعادة والشقاوة العمليين في الاخرة قوله تعالى
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا اي تطهر من الشرك والمعاصي والمراد
تنقية القلب والباطن عن الرذائل لاستعداد الصلوة العقلية واستفاضة المعارف الحقيقية بالتكلم
الحقيقي مع الله فان الصلوة معراج المؤمن والمصلي مناج ربه او تطهر للصلوة هذا بحسب تطهير الثوب
وتهذيب البدن عن الاخباث والاحداث لاستعداد الصلوة الجسمانية التي هي رياضة جسمانية
للمؤمن بحسب حيوته الحيوانية نسبة الصلوة المعنوية الى هذه العبادة الظاهرية نسبة الروح الى البدن
حيث يحتاج كل منهما الى الاخر ما دامت الحيوة الدنيا باقية واما عند الاخرة فلا ينقطع عن العارف
الصلوة الروحانية ابدا وقيل معنى تزكى تكثر في التقوى لانه من الزكاء وهو النماء وتفعل من الزكاء كتصدق
من الصدقة فصلى اي فصلى الصلوة الخمس وغيرها كقوله اقام الصلوة واتى الزكوة وعن ابن عمر
تطهر اي اعطى زكوة الفطر فتوجه الى المصلى فصلى صلوة العيد وذكر اسم ربه فكبر تكبير الافتتاح و
يحتج الى وجوب تكبيرة الافتتاح وعلى انها مغايرة للصلوة لانها معطوفة عليها وعلى ان الافتتاح
جائز بكل اسم من اسماء الله عز وجل وعن ابن عباس ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلى له والوجه

العرفاني في هذه الاية ان الصلوة الجسمانية وان كانت بدنية لكن صحتها موقوفة على معرفة المعبود و
تذكره باسمائه وصفاته التي يليق به بل الاعمال كلها لا يتم شرعيتها وصحتها الا بنية التقرب الى الله ثم
والطاعة لامره ونهيه وخصوصا الصلوة من جملتها لانها عماد الدين وبها يمتاز هيئة الحيوانات التي
لا خضوع لها فذكر الذكر ههنا من باب المقدمة ولما ذكرنا ان سوق الاية لبيان قسمة حال الانسان
الى السعادة العملية والشقاوة التي بازائها فيما تقدم والوجه في اختصاص الصلوة والزكوة من بين
اعمال الصالحة هو ان الغرض من الاعمال الرياضية البدنية تحصيل الروح هيئة التنزه عن الاغراض
الحسية والتجرد عن الامور الكثيفة المادية الظلمانية وصفة الاستعلاء لها على القوى الادراكية
والتحريكية لتجردها بالتعبد عن عالم الغرور الى عالم السرور من معدن الجوهر والزور والنور
الى منبع الحيوة والرحمة والنور حيث لا تزالهما في مطالبها ناشئا منها في مآربها وتحكم بها او قطعها
وتسلم لها في اوامرها وزواجرها حتى تتحرك معها في سلك طاعة الله وعبوديته ثم لا شبهة فان
بناء تمرد القوى وعصيانها عن طاعة انما يكون باحد امرين احدهما ميلهما الى الشهوات والمرغوبات
الحسية المضادة للامور الروحانية والاغراض العقلية وثانيهما الكسل والتبطي عن طاعة العقل ولذا
كل منهما لا يكون الا بقطع سببه وحسم مادته او بورود ضده عليه وعمدة اسباب الوصول الى الشهوات
هو المال لان بالمال يمكن الانسان من تناول كل لذيذ ومباشرة كل شيء فبترك المال يقطع جميع
اسباب الدنيا وهو المراد بقوله قد افلح من تزكى ومنشأ الكسل في الطبع هو انما يكون لاجل ميلها
السكون والضعف في النشاط والانبعاث في القوى المحركة فعلاج هذا المرض والافة بفعل ضده
وهو التحريكات البدنية كالصلوة والصوم والحج والصلوة عمدة الجميع فاكتفى بذكرها اذ مع كونها
للاذكار والاوراد مشتملة على الحركات البدنية من القراءة والقيام والركوع والسجود حتى فيل الى
بدن الانسان قواه لا حكم النفسانية بمنزلة خشبة جامدة يراد انعطافها ولينها فغرضه على النار
فلاشك فلذلك يجعل البدن منحنيا بالركوع ثم يترك ليستقيم مرة اخرى ثم يجعل اشد انحناء
بالسجود مرتين فان هذا الدين متين فاوغل فيه بالرفق ولا يبغض طاعة الله على نفسك وقيل

ايضاً اذا دعت النجاة مرتين فقد تحصل ثلثة انواع من الطاعة ركوع واحد وسجدتان فبالركوع ينجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول عن عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثاني عن عقبة الهوى الداعي الى كل المضلات فاذا نجا ونفس الانسان عن هذه الدركات وتخلصت عن هذه المهلكات وصلت الى الدرجات العالية وملكت الباقيات الصالحات واما الحج فلاشتماله على حركات الشديدة في البرادي والرياضات البدنية وغيرها لا يحتاج الى البيان لظهوره والصوم وان كان في ظاهر الاية من باب السكون الا انه يحرك الباطن تحريكاً شديداً ويؤدي الى طلب المعارف والسلوك الى الجنة العالية كما يحكم به الوجدان والحاصل ان فعل الصلوة وايتاء الزكوة عمدة الاعمال الصالحة البدنية وهما مستلزمان لسائر الخيرات والطاعات العملية التي بها يحصل للانسان السعادة الاخروية ولما الشقاوة التي تكون بازائها فهو انما يحصل للانسان لاجل فعل المناهي وترك الطاعات وما شاذ لك لانقياد القوة العقلية وطاعتها للنفس الامارة وهواها الشيطانية وقواها الشهوية والغضبية لان العقل الانساني في طاعته وخدمته لهذه القوى الثلثة اعني الهوى والشهوة والغضب بمنزلة خادم شيطان مريد او كلب عقور او خنزير نجس ويرتد في تحصيل مطالبها ويصرف عمره في تدبير ملاذها ورغوباتها ومثل هذا الانسان لو بقي هكذا مدة عمره ولم يرجع الى طاعة الحق بالتوبة والانابة والتدارك فيما فرط في جنب الله تعالى ولم يسع في تلافي ما وقع منه فمنزلته اخس من منزلة الحيوانات البهائم كما قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل لان خادم الخنزير وسبيل الرذائل منزلته الحقير وللغاية فسبحان من اقاد الخير والسعادة بوضائه ومشيته واحدث الشر والشقاوة وحكمته جل جنابه عن النقص والقصور في الصفات وتقدس ذاته عن تخيل الاشباه والامثال وتمجد جنابه عن تصور الاضداد والانداد وغير ذلك مما يتوهمه الفكر والخيال من المحال تعالى عما يصفه الغفلاء فضلاً عن الجهال

التنبيه السابع في تقرير ايراد اختلاف حال الناس بحسبه لاجل اختلافهم في طلب اللذات النفوس الخسيسة الدنية يطلبون العاجلة الفضولي قوله تعالى خير وابقى فهذه الاية الشريفة اشارة الى المطلبين الاولين بيان ان سبب اعراض اكثر الخلق

عن اكتساب العلوم الالهية واقتباس الحقائق العقلية ايثارهم الحيوة الدنيا وتمتعهما على حيوة الاخرة وخيراتها وذلك لاستيلاء الدواعي الجسمانية من القوى الوهمية والشهوية والغضبية على القوة العاقلة بحسب تسلط القوة الجسمانية على القوة العقلية بكونها في الرغبة الى الدنيا وشدة النفرة عن الاخرة ولا يخفى عليك ان في نيل اللذات في حال قبل الموت من جهة استعمال الالة المحتاج الى الحركة في جلب المنافع البدنية ودفع المضار الجسمية بقوتي الشهوة والغضب واخر لذات الاخرة انما تكون بعد الموت وقطع علاقتها عن هذا البدن المظلم بترك استعمال الة عالم الاخرة بدون السمع والبصر وغيرهما حسب ما يناسب اعمالها وشرح ذلك مما يطول وبالجملة كل من غلب عليه الميل الى الزخرفات الدنياوية لابد وان يكون اعمى القلب عن ادراك الامور الاخروية بعيداً عن تذكر الايات الالهية وكذا لا ينفع التذكر والنصح ثم اشرنا الى

التنبيه الثامن في ان نيل السعادة الاخروية ودرك اللذات الاجلة التي هي اعظم ذلك النعم الاجل وادوم والدليل على هذا المطلب امور اولها ان كل واحد من اللذات العاجلة كالفوز بالشهوات البهيمية والرياسات الحيوانية لا يخلو عن نقائص جهة كثرة كدورة وحسنه انقطاع وتقضي تعقب ملال اما في دوامها او في الخصائص الحاصلة منها الاول كما في لذة بعض الشهوة ودواعي الغضب فانهما سريعة الزوال سريعاً والثاني كالملك فان الملك وان لم يمل في ذاته لكن لا ينفصل عن الامراض ومتاعب التي تطلب لاجلها الملك وذلك ظاهر واللذة الاخروية بالخلاف في جميع ما ذكر لدوامها وخلوصها عن شوب مكروه او وصمة فساد او تعقب ملال لا في ذاتها ولا في ما يصحبها وثانيها ان كل مرتبة نيل تلك اللذات الدنيا التي ينفع لا يطمئن الى نحاريرها دونها بل الاحاطة بما فوقها والتشوق الى الوصول اليها ودائما مع استعمال الوصول الحالة لا يكون نحوها لذة فوقها وهذه بخلاف لذة الاخرة اذ فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين ولكل واحد من اهل الاخرة ما يبلغ اليه همته ويصل اليه قصده وثالثها بان اللذة الدنياوية مشتركة فيما بين الانسان والبهائم والديدان والخنافس واللذة الاخروية مشتركة بين افاضل الناس من الانبياء والاولياء والشهداء وافاضل الملائكة ورابعها ان هذه اللذات الدنياوية لو كانت خيرات حقيقية وسعادات لكانت كلما كانت اكثر كان الفائز بها اكمل

وسعادتها الكبرى ومعلوم ان ليس كل لانا لو فرضنا رجلا من العقلاء لا يتم له الا الاكل والشرب والوقاع
وكان مدة عمره مقصورا على تحصيل هذه المهمات لكان عند العقلاء منسوبا الى الخسة والدناءة والى النقص
كالبهيمة ولما من كان اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان الى الكمال والشرف اقرب والى
الروحانيات واهل السعادة انسب فيعلم اشد علم من ذلك ان اللذات الاخروية وما عند الله خير وابقى لاولى الالباب
وذوى الالباب الصحيحة من اللذات الدنياوية ولهذا السبب كان الانسان لا يقوم على الجماع عند حضور الناس
بان تلك اللذة من باب الكمال لكان يظهره ولما كان يخفيه وكذا لا يفتخر العاقل بكثرة الاكل والشرب ويفتخر
بالعلم ولو فى شىء خسيس ويفرح به ويتم بالجهل ولو فى شىء حقير حتى ان الانسان لا يكاد يصبر عن التمدح
بالعلم والافتخار به فى الاشياء الحقيرة والعالم بالشطرنج على خسته لا يطيق السكوت عن التعليم والجاهل المعرض فيه
كل ذلك لفرط لذة العلم وما يستشعر من كونه كمالا حقيقيا فان العلم من اخص صفات الربوبية وهو منتهى
الكمال واما ترى ان الانسان كيف يرتاح اذا اثنى عليه بالذكاء وغزارة العلم لانه يستشعر عند ذلك جمال
ذاته وحسن نفسه حسنا لا زما الذاته فيعجب بنفسه ويلتذ بها ثم ليس لذة العلم بالمعقولات والعلوم الجزئية و
الصنائع كالنحو والصرف والعروض وصنعة الحراثة والخياطة كلذة العلم بالله وصفاته وملئكته وملكوت
سماواته وارضه وكتبه ورسله وبهذا يتبين ان العلم اللذيذ انما هو العلوم العلم بالله وصفاته وافعاله و
تدبيره فى مملكته ولهذا اعتنى بتحصيله الانبياء والحكماء والعرفاء وهو الذى به يتحقق شرفهم وكمالهم وتفضيلهم
على سائر الخلائق لا بنفس الاعمال الجزئية والافعال البدنية والعلوم التى يتعلق باصلاح تلك الاعمال
والافعال التى وجودها يفقدها والخسيسة ولا شك ان العلم كمال للروح والعمل كمال للبدن وكما ان جوهر
الروح اشرف من جوهر البدن كان الابتهاج وكمالها اشرف من كمال البدن فالابتهاج بمعرفة الله وهى
اصل المعارف اشرف من الابتهاج بالمطعم والمنكح الشهى والملبس البهى والظفر بالاستيلاء على العدو
الدنى الجبلى والمعرفة من الامور الاخروية التى يظهر للنفس بعد ظهور سلطان الاخرة عليها وكما
ان دار الاخرة موجودة الان كما عليه المحققون وظهورها موقوف على رفع الحجاب بالموت فكذا المعرفة
وان كانت حاصلة للعرفاء ولكن اللذة بها قليلة فى الدنيا لاجل الحجاب والحجاب يخلى ويفنى الله هى

الدنيا ودنيا الناس هذا التى تعلقت بها اتصال الكثرة العقلية ومن هنا تعتقد فاقة جماعة من العقلاء
فعلم مما ذكرنا ان حصول اصل المعرفة بالله تعالى فى الدنيا يوجب اللذة العظيم الوافرة عند رفع الحجاب به
فى الاخرة بل الحق ان نفس المعرفة الحاصلة ههنا بالبرهان اليقينى هى التى يتكمل بعينها فى الوضوح
والجلاء بعد زوال الغشاوة كما العظماء وينقلب مشاهدة ولا يكون بين المعلوم فى الدنيا بالسلم
البرهانى والمشاهدة فى الاخرة الا فى الامر من حيث نوع الوضوح وضعفه ولهذا قيل المعرفة بذر المشاهدة
وكان اختلاف البذور يوجب اختلاف الزرع والثمرات حيث يحصل من البر البر ومن الشعير الشعير فكذلك
الدنيا مزرعة الاخرة ومعارف الناس فى الدنيا مشاهداتهم فيكون مشاهداتهم فى الاخرة بالشهود العقلى الحضورى
العقلية وكما انك ترى فى الدنيا من يؤثر لذة الرياسة على المنكوح والمطعوم وترى من يؤثر لذة العلم
لانكشاف مشكلات ملكوت السموات والارض وسائر الامور الالهية على الرياسة والمنكوح والمأكول
جميعا فكذلك للناس يكون فى الاخرة قوم يؤثرون لذة النظر الى وجه الله تعالى على نعيم الاخرة اذ يرجع نعيمها
الى المنكوح والمطعوم وهؤلاء باعيانهم هم الذين حالهم فى الدنيا ما وصفناه من ايثار لذة العلم والمعرفة
والاطلاع على اسرار الربوبية وقالوا الجار ثم الدار النفاسهم الى الجنة بل الى رب الجنة فكل من لم يعرف
الله فى الدنيا فلا ينظر اليه فى الاخرة ولا يتجلى له اصلا اذ ليس يستانف لاحد شىء فى الاخرة ما لم يستصحبه
فى الدنيا فلا يحصل الا ما فرع ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى واضل سبيلا **شعر**
هركه امروز نه بيند اثر قدرت دوست غالب آنست كه فرداش نه بيند ديدار فقد علم من جميع
ما ذكرناه وفيما فصلناه ايضا فى مواضع من كتبنا ورسائلنا ان العيش عيش الاخرة وان الدار
الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون لانها دار العلم ودار الحيوة العقلية وان منشاء الايثار لحيوة الدنيا
على الاخرة انما يكون الجهل بلذة المعارف والعمى والحرمان عنها لكثافة الطبع وغلظة القلب تحتم النفس حتى
ان نفس بعض الادميين بمنزلة بدن مقطوع الاعضاء التى لا ثمرة له فى الحيوة ولا حاصل له فى الكون وكل
من انتهى حاله الى ادراك المعرفة الالهية فلابد ان يلتذ بالمعرفة ويحب لقاء الله ومشاهدة ذاته
بالبصيرة العقلية فيحب الموت ولا يكرهه البتة لا من حيث خطر زيادة استكمالها الا من المعرفة لا

لا ساحل لها والإحاطة بكنه جلال الله وعظمته مما لا مطمع فيها وعلامته عدم العرفان على حب اللقاء
وعلامة عدم الحب كراهة الموت وإيثار الحيوة الدنيا مع كون الآخرة خيرا وأبقى في نفس الأمر وعند
أولي الألباب قال الله تعالى يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت
إن كنتم صادقين فجعل سبحانه تمني الموت علامة صدق الولاية والمعرفة وقال سيد الموحدين
وإمام العارفين علي بن أبي طالب عليه السلام والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمه وقال عليه السلام
عند وقوع الضربة من ابن ملجم على رأسه الشريف فزت ورب الكعبة لعلمه اليقيني بأن الآخرة خير له
إنما يظفر بالمقصود ويشاهد جمال المعبود فسبحان من تجلى لقلوب أوليائه بنور الجمال وكشف عن بصائر
أحبائه حجب الجلال فتاهت أرواحهم من الملكوت في كشف الجبروت فخاضوا من بحر اليقين وأصبحوا
في اللذات هائمين وفي عبادته الذاتية فانين اللهم الطف أسرارنا بإشراق المحبة في درجاتها وشوق
أرواحنا إلى شهود جمالك بقائها خير من سبحات وجهك الكريم وطاش في دهشة عند تجليات
حسنك فلا نشتغل بحكم الشهود عليها مضي الوجود وارزقنا الاعتراف بلا إله إلا الله الواحد الأحد
المعبود المشهود **التسبيح العاشر** في أن هذه المعارف المذكورة في هذه السورة التي هي أصول
الحقائق ودعائم المطالب أعني معرفة الإلهيات ولانتم النبوات وسطائم معرفة المعاد أجزاء هي الدين
الإلهي والصراط المستقيم إليه المتفق عليه جميع الموحدين والمجمع عليه كل الأنبياء والمرسلين ولا
يختلف
ولا تختلف باختلاف الأعصار والنحل ولا تتغير بتعاقب الأديان والملل قوله تعالى إن هذا لفي الصحف
الأولى صحف إبراهيم وموسى يعني أن هذه المعارف المسطورة في هذه السورة والمشار إليها في
هذه الكريمة الإلهية واردة من الله تعالى في الصحف الأولى للأنبياء فائضة على صفحات الأولياء
لأن سعادة الإنسان وكرامة نفسه لا يحصل إلا بالاشتغال بتحصيل المطالب وخلاصه عن شقاوة الجهل
منوط بالإعراض عن الدنيا وسائر الرغائب روى صاحب الكشاف مرفوعا عن أبي ذر رضي الله عنه أنه سأل
رسول الله كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسين
صحيفة وعلى أخنوخ وهو إدريس ثلاثين صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف والتوراة والإنجيل والزبور

والفرقان

والزبور والفرقان وجميعها مشتركة في طريق واحد ومسلك واحد جامع هو العلم بالله وأسمائه
وآياته وكتبه ورسله واليوم الآخر مع الخلوص عن شقاوة الدنيا بإصلاح الجزء العملي من النفس وهذه
سبيل الموحدين جميعا من الأنبياء والعرفاء وقال الله سبحانه وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا
نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون وقال الله تعالى قل هذه سبيلي أدعو إلى الله أنا ومن اتبعني وسلم (?)
فطرتها ونشأتها
هذه المعارف هو علم حقيقة النفس وكيفية استكمالها وفطرتها من أول حدوثها وكونها عقلا كاملا
متصلا بعالم القدس وحضرة الإلهية والغرض الأعلى من بعثة جميع الأنبياء والمرسلين هو جمع الخلق (?)
المتجرد عن العلائق والاستكمال بالحقائق قال بعض العرفاء كما أن اسم الإله جامع لجميع الأسماء
مشتمل عليها مع أحديته كذلك طريقه عرفانه ودعوته جامع طرق جميع الأسماء كلها ودعوتها وإن
كان كل من الطرق مختصا بالاسم الذي يربه صاحب مظهره ويعبد المظهر من ذلك الوجه ويسلك
عليها
سبيله المستقيم الخاص بذلك الاسم وليس الجامع لها إلا ما سلكه المظهر المحمدي والنشأة الجامعة
وآله
الأحدية صلوات الله وسلامه عليه وأتباعه إلى يوم القيمة وهو طريق التوحيد والذي عليه جميع
الأنبياء والأولياء ومنها يتفرع الطرق والشعب روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله أراد أن
للناس
يبين ذلك خط خطا ثم خط على جانبيها خطوطا خارجة من ذلك الخط وجعل الأصل
الصراط المستقيم الجامع والخطوط الخارجة منها سبيل الشيطان كما قال ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
واعلم أن المعارف التي بها يستكمل الإنسان لم يبق عند جمهور الناس شيء منها إلا الألفاظ والأشباح
ولذلك لم يحصل لهم منها بعد تعليمهم من الأنبياء وإعراضهم بها تسليما وانقيادا إلا شبح الكمالي و
مثال الدين حقيقته لأنها علوم وأسرار لطيفة لا يكشف لأحد إلا بعد تلطيف سره وتنوير جوهره بعد [illegible]
هو فرع دونا منها إما بحسب الفطرة كما للأنبياء والأولياء أو بكسب برياضة والمجاهدة كما للحكماء
والعلماء ولهذا قال بعض الحكماء من الحكمة الإلهية ما استحفظت لنفسه طهرة أخرى في الأنبياء لغاية
صفائه أدركه [illegible] ذكاء عقولهم أخذوا هذا العلم من الملكة العالية وحيا وإلهاما بتأييد الله
عز وجل وأما الجمهور من الناس فليس لهم طريق إلى هذه المعرفة إلا إيمانا وتسليما وتصديقا كما جاء

[illegible]

بل الجاهلون الصادقون عن الله تعالى فاما الذين لا يرضون ان يلحقوا باهل العلم تسليماً وتصديقاً يريدون
طريق الكشف والبرهان والوصول الى الحقائق واستيفائها بالبصيرة العقلية التي نسبتها الى العقليات الحقيقية
المنورة بنور الحق نسبة البصر الى الحسيات المادية المستنيرة بنور الشمس فهم يحتاجون الى ان يكون لهم نفوس
ذكية وقلوب صافية واذان واعية واخلاق طاهرة وان يكونوا غير متعصبين لمذهب دون مذهب في هذه
الاداء التي لا يختلف باختلاف الاديان والملل كما نبه عليه قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون
كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك
المصير لا يكلف الله نفساً الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فهذه الاية اشارة الى هذه المراتب الثلثة
للانسان في الاعتقاد بالمعارف الالهية فقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه اشارة الى مرتبة الانبياء
وهي الدرجة الاعلى في الايمان والمعرفة لانها حاصلة من جهة فيض المعارف الالهية وفيضان الحقائق الربانية
على عقولهم الذكية النورية التي تكاد تضيء زيت نفوسهم الناطقة لفرط استعدادها نوراً عقلانياً ولو لم
تمسسه نار التعليم البشري كالكبريت الذي ربما يشتعل بنفسه بمجرد وصول حرارة اليه نار محرقة تماماً من
غير تخلف مادته ومادته لا يقبل النار بتوسط النور كان حكم نفوس الانبياء جسمانيات ابدانهم المكتسبة لها خاصية
الروح من جهة الادراك والصعود الى عالم الافلاك والولوج في عالم الجنان ودار الحيوان مع الابدان وقوله
والمؤمنون كل امن بالله الى قوله واليك المصير اشارة الى مرتبة الحكماء والعلماء الربانيين حيث بلغوا الى مراتب
العلم والعرفان ووصلوا الى حقائق الايمان باحوال المبدأ وكيفية الصنع والابداع وكيفية خلقة الملائكة الروحانيين
وافاضة العلوم والمعارف الحقة على الالواح الحقة المحفوظة عن النسيان على الكتب السماوية المحروسة عن الفسخ و
الاثار عن الخطأ ثم على قلوب انبيائه الصالحين المعصومين بحسب مصالح العباد على وجه يؤدي الى سعادتهم في
في المعاد من غير اختلاف لاحد من الرسل واصحاب الاديان في وصول الحقائق الحاصلة لهم من الله سبحانه بقوة
ملكوتية ولحواس منهم بقوة الذكاء والوجدان وتصفية الباطن والرياضيات العلمية والعبادات القلبية و
اتباعهم للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين في طريق السلوك اليه تعالى بتكميل ذواتهم بصفة الكمال الذي
ينحصر في المعرفة بالله وصفاته وافعاله بعد اصلاح الجزء العملي من نفوسهم بسماع الايات والذكر الحكيم واستعداد

الملكوت

الملكوت في تسخير القوى الشهوية والغضبية والوهمية واستخدامها في اوامر الله ونواهيه بحسب ما تقتضيه
الشريعة الحقة ابتغاء لغفران الله ورضوانه عند المصير اليه والانقطاع عنها وعما تعلقت بها وقوله لا يكلف الله
نفساً الا وسعها اشارة الى النفوس الخارجة الطالبين فيهم ما يوجب التميز والاستكبار عن قبول الحق من دواعي
الشر والفساد وطلب الرياسة والعناد والالداد كعوام اهل الاسلام حيث اجابوا دعوة الحق انقياداً وتسليماً وقبلوا
النصائح والمواعظ فعل الطاعات البدنية والعبادات الجسمانية وترك المعاصي والافراط في اللذات والشهوات
لئلا يكون هائمين الغافلين بالكلية عن الله واليوم الاخر غير معرضين بالثواب والعقاب والجزاء في الاعمال والافعال
يوم الحساب فلا محيص ينصبغ عن الرحمة السابقة فلما يتحقق بمجرد عدم الضلالة المرحمة الشاملة في المغفرة اي الحساب المرقد ورد
الاخلاق الظلمانية الحاصلة للنفوس بسبب تكرر الاعمال القبيحة والتمرد عن طاعة الحق والتمرد عن
سماع الايات والاعراض عن تعلم الكلمات والداء الاصال الذي لا نجاة معه يوم الاخرة حب
الرياسة وطلب الدنيا الذي هو رأس كل خطيئة فبقدر قوة ذلك يكون الانسان
بعيداً عن درك الحق ونيل السعادة الاخروية اعاذنا الله عن الاحتجاب
الى عالم الغرور والزور ونجانا عن صحبة الوثنيات والظلمات
في معسكر الافات والشرور وصعد بنا
لساعدة العلم والعقل الى منبع
النور وطور الرحمة

والحمد
لله ولي الجود وغاية الوجود وصلى الله على مظهر الاسم
الاعظم وصاحب الفضل الاقدم محمد واهل بيته الطيبين
عليهم اجزل التسليمات المصلين برحمتك يا ارحم الراحمين
قد تمت هذه النسخة
في سابع عشر شهر ربيع الاخرى في سنة ١٣٠٥

في معاني بعض الاخبار للصدوق عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم

باب معنى الله عز وجل قال رجل للصادق عليه السلام يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو فقد اكثر علي
المجادلون وحيروني فقال له يا عبد الله هل ركبت سفينة قال نعم قال فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك
ولا سباحة تغنيك قال نعم قال فهل تعلق قلبك هنالك ان شيئا من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك
قال نعم قال الصادق ع فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حيث لا منجي وعلى الاغاثة حيث لا مغيث

باب معنى الواحد عن المقدام بن شريح بن هانئ عن ابيه قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال
يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد فحمل الناس عليه فقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين ع
من تقسم القلب فقال دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول في
ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان
لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب
الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا
يجوز لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له
في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم
كذلك ربنا عز وجل

باب معنى الامانة التي عرضت على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
وحملها الانسان مفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام فجعل اعلاها واشرفها ارواح محمد وعلي والحسن والحسين والائمة بعدهم صلوات الله عليهم
فعرضها على السموات والارض والجبال فغشيها نورهم فقال تعالى للسموات والارض والجبال هؤلاء
اوليائي وحججي على خلقي وائمة بريتي ما خلقت خلقا هو احب الي منهم لهم ولمن تولاهم خلقت جنتي ولمن

ولمن خالفهم

في معنى عرض الامانة على السموات والارض

٢

ولمن خالفهم وعاداهم خلقت ناري فمن ادعى منزلتهم مني ومحلهم من عظمتي عذبته عذابا لا اعذبه احدا من العالمين
وجعلته مع المشركين في اسفل درك من ناري ومن اقر بولايتهم ولم يدع منزلتهم مني ومكانهم من عظمتي
جعلته معهم في روضات جناتي وكان لهم فيها ما يشاؤون عندي وابحتهم كرامتي واحللتهم جواري وشفعتهم
في المذنبين من عبادي وامائي فولايتهم امانة عند خلقي فايكم يحملها باثقالها ويدعيها لنفسه دون خيرتي
فابت السموات والارض والجبال ان يحملنها واشفقن من ادعاء منزلتها وتمني محلها من عظمة ربها الحديث
بطوله عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى انا عرضنا الامانة الاية قال الامانة الولاية
والانسان ابو الشرور المنافق **باب** معنى الريح المنسية والمسخية عن ابي عبد الله قال قال رسول الله لو ان مؤمنا
اقسم على ربه عز وجل ان لا يميته ما اماته ابدا ولكن اذا حضر اجله بعث الله عز وجل اليه ريحين ريحا يقال لها المنسية
وريحا يقال لها المسخية فاما المنسية فانها تنسيه اهله وماله واما المسخية فانها تسخي نفسه عن الدنيا حتى يختار
ما عند الله تبارك وتعالى **باب** معنى الجهاد الاكبر مسندا عن امير المؤمنين عليه السلام قال ان رسول الله
بعث سرية فلما رجعوا قال مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقي عليهم الجهاد الاكبر قيل يا رسول الله وما الجهاد
الاكبر قال جهاد النفس وقال عليه السلام افضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه **باب** قول الائمة
حديثنا صعب مستصعب عن بعض اهل المدائن قال كتبت الى ابي محمد ع روي لنا عن آبائكم ع ان حديثكم
صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قال فجاءه الجواب انما
معناه ان الملك لا يحتمله في جوفه حتى يخرجه الى ملك مثله ولا يحتمله مؤمن حتى يخرجه الى مؤمن مثله انما معناه
ان لا يحتمله في قلبه من حلاوة ما هو في صدره حتى يخرجه الى غيره **باب** معنى الكنز الذي كان تحت الجدار
لليتيمين عن علي عليه السلام في قول الله عز وجل وكان تحته كنز لهما قال كان ذلك الكنز لوحا من ذهب فيه مكتوب
بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله عجبت لمن يعلم ان الموت حق كيف يفرح عجبت لمن يؤمن بالقدر كيف
يحزن عجبت لمن يذكر النار كيف يضحك عجبت لمن يرى الدنيا وتصرف اهلها حالا بعد حال كيف يطمئن اليها
باب معنى الفقر الاصبغ بن نباتة عن الحارث الاعور قال كان فيما سأل علي بن ابي طالب ع
ابنه الحسن عليهما السلام ان قال له ما الفقر قال الحرص والشره **باب** معنى السخاء حدثنا علي بن عقبة عن

ابي عبد الله



في معنى التوكل والصبر والرضا والزهد

ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما حدّ السخاء قال تخرج من مالك الحق الذي اوجبه الله عليك فتضعه في
موضعه جعفر بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال السخي الكريم الذي ينفق ماله في حق وعنه عليه السلام
السخاء ان تسخو نفس العبد عن الحرام ان تطلبه فاذا ظفر بالحلال طابت نفسه ان ينفقه في طاعة الله
عز وجل وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله السخاء شجرة في الجنة اصلها وهي مظلة على الدنيا **باب**
معنى التوكل على الله والصبر والرضا والزهد والاخلاص واليقين حدثنا ابي رحمه الله قال حدثنا سعد
عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه في حديث مرفوع الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال جاء جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال
يا رسول الله ان الله تبارك وتعالى ارسلني اليك بهدية لم يعطها احدا قبلك قال رسول الله قلت وما
هي قال الصبر واحسن منه قلت وما هو قال الرضا واحسن منه قلت وما هو قال الزهد واحسن منه قلت
وما هو قال الاخلاص واحسن منه قلت وما هو قال اليقين واحسن منه قلت وما هو قال ان مدرجة
ذلك التوكل على الله عز وجل فقلت وما التوكل على الله فقال العلم بان المخلوق لا يضر ولا ينفع واستعمال
اليأس من الخلق فاذا كان العبد كذلك لم يعمل لاحد سوى الله ولم يرج ولم يخف سوى الله ولم يطمع في احد سوى
الله فهذا هو التوكل قال قلت يا جبرئيل فما تفسير الصبر قال يصبر في الضراء كما يصبر في السراء وفي الفاقة
كما يصبر في الغناء وفي البلاء كما يصبر في العافية فلا يشكو حاله عند المخلوق بما يصيبه قلت فما تفسير
القناعة قال يقنع بما يصيب من الدنيا يقنع بالقليل ويشكر اليسير قلت فما تفسير الرضا قال الراضي
لا يسخط على سيده اصاب من الدنيا ام لم يصب ولا يرضى لنفسه باليسير من العمل قلت يا جبرئيل فما تفسير
الزهد قال الزاهد يحب من يحب خالقه ويبغض من يبغض خالقه ويتحرج من حلال الدنيا ولا يلتفت الى
حرامها فان حلالها حساب وحرامها عقاب ويرحم جميع المسلمين كما يرحم نفسه ويتحرج من الكلام كما يتحرج
من الميتة التي قد اشتد نتنها ويتحرج من حطام الدنيا وزينتها كما يجتنب النار ان يغشاها وكان
بين عينيه اجله قلت يا جبرئيل فما تفسير الاخلاص قال المخلص الذي لا يسأل الناس شيئا حتى يجد
واذا وجد رضي واذا بقي عنده شيء اعطاه في الله فان لم يسأل المخلوق فقد اقر لله عز وجل بالعبودية واذا
وجد فرضي فهو عن الله راض والله تبارك وتعالى عنه راض واذا اعطى لله عز وجل فهو على ثقة



في معنى المستضعفين في الدين والايمان

بربه عز وجل قلت فما تفسير اليقين قال الموقن يعمل لله كانه يراه فان لم يكن يرى الله فان الله يراه وان يعلم
يقينا ان ما اصابه لم يكن ليخطئه وان ما اخطأه لم يكن ليصيبه وهذا كله اغصان التوكل ومدرجة الزهد
باب معنى المستضعف عن ابي عبد الله عليه السلام انه ذكر ان المستضعفين ضروب يخالف بعضهم بعضا ومن لم يكن
من اهل القبلة ناصبا فهو مستضعف ابو بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عرف اختلافا فليس بمستضعف
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والولدان الذين
فقال هو الذي لا يستطيع الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيل الايمان فيؤمن والصبيان ومن كان من الرجال
والنساء على عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم وعن ابي عبد الله عليه السلام وقد سئل عن معنى الآية فقال
لا يستطيعون حيلة الى النصب فينصبون ولا يهتدون سبيل اهل الحق فيدخلون فيه وهؤلاء يدخلون
الجنة باعمال حسنة وباجتناب المحارم التي نهى الله عز وجل عنها ولا ينالون منازل الابرار **باب**
معنى نسبة الاسلام عن جعفر الصادق عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام الاسلام هو التسليم
والتسليم هو التصديق والتصديق هو اليقين واليقين هو الاداء والاداء هو العمل ان المؤمن اخذ دينه
من ربه ولم يأخذه عن رأيه ايها الناس دينكم دينكم تمسكوا به لا يزيلكم احد عنه لان السيئة فيه خير من الحسنة
في غيره لان السيئة فيه تغفر والحسنة في غيره لا تقبل **باب** معنى الملك الكبير الذي ذكره الله عز وجل في كتابه
عن عباس بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما هذا الملك الذي كرمه الله عز وجل حتى سماه ملكا كبيرا
قال فقال لي اذا ادخل الله اهل الجنة الجنة ارسل رسولا الى ولي من اوليائه فيجد الحجبة على بابه فيقول له قف
حتى نستأذن لك فما يصل اليه رسول ربه الا باذن فهو قوله عز وجل اذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا
باب معنى ما قال امير المؤمنين عليه السلام يجمع في قلبك الافتقار الى الناس والاستغناء عنهم يحيى بن
عمران عن ابي عبد الله عليه السلام ان معناه يكون افتقارك اليهم في لين كلامك وحسن بشرك ويكون استغناؤك
عنهم في نزاهة عرضك وبقاء عزك **باب** معنى قول النبي الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف
عن ابان الاحمر قال سأل بعض اصحابنا ابا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة وانا فيها اتحول عنها
قال نعم قال ففي القرية وانا فيها اتحول عنها قال نعم قال ففي الدار انا فيها اتحول عنها قال نعم قلت فانا نتحدث ان رسول الله

في معنى صفات الذات وصفات الافعال

قال الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف قال ان رسول الله قال انما هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحر العدو فيقع الطاعون فيخلون اماكنهم ويفرون منها فقال رسول الله ذلك فيهم وروى اذا وقع الطاعون في اهل مسجد فليس لهم ان يفروا منه الى غيره

باب صفات الذات وصفات الافعال روى الشيخ بسنده المتصل عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلما قال ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وعن حماد بن عيسى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل الله يسمع قال انى يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ذلك ولا مبصر قال ثم قال لم يزل الله عليما سميعا بصيرا ذات علامة سميعة بصيرة وروى ايضا عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لا نوع غيره نور لا ظلام فيه وصدق لا كذب فيه وعالم لا جهل فيه وحي لا موت فيه فهو كذلك هو اليوم وكذلك لا يزال ابدا وروى ايضا بسنده الى ابن ابي عمير عن هشام بن سالم قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقال اتنعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السميع البصير قال هذه صفة يشترك فيها المخلوقون قلت فكيف تنعته فقال هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد عن عاصم روى عن ابي عبد الله قال قلت لم يزل الله مريدا فقال ان المريد لا يكون الا لمراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد وروى مسندا عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن اخبرني عن الارادة من الله ومن المخلوق قال فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي من صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف عن ابي عبد الله عليه السلام المشية محدثة وعنه قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية

باب تفسير قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عن ابي بصير عن الحارث بن المغيرة النصري قال سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال كل شيء هالك الا من اخذ طريق الحق روى مسندا

في معنى قول الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

عن صفوان الجمال عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال من اتى الله بما امر به من طاعة محمد والائمة من بعده صلوات الله عليهم اجمعين فهو الوجه الذي لا يهلك ثم قرأ من يطع الرسول فقد اطاع الله وبهذا الاسناد قال قال ابو عبد الله نحن وجه الله الذي لا يهلك وروى ايضا مسندا عن صالح بن سهل عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال نحن عن خيثمة قال سألت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال دينه وكان رسول الله وامير المؤمنين دين الله ووجهه وعينه في عباده ولسانه الذي ينطق به ويده على خلقه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه لن نزال في عباده ما دامت لله فيهم روية قلت وما الروية قال الحاجة فاذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعنا اليه فصنع ما احب روى مسندا عن مروان بن صالح قال قال ابو عبد الله ان الله عز وجل خلقنا فاحسن خلقنا وصورنا فاحسن صورنا وجعلنا عينه في عباده ولسانه الناطق في خلقه ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة ووجهه الذي يؤتى منه وبابه الذي يدل عليه وخزانه في سمائه وارضه بنا اثمرت الاشجار وانيعت الثمار وجرت الانهار وبنا ينزل غيث السماء وينبت عشب الارض وبعبادتنا عبد الله ولولا نحن ما عبد الله وفي حديث آخر روى مسندا عن ابي عبد الله عليه السلام نحن حجة الله في عباده وشهداؤه على خلقه وامناؤه على وحيه وخزانه على علمه ووجهه الذي يؤتى منه وعينه في بريته ولسانه الناطق وقلبه الواعي وبابه الذي يدل عليه ونحن العاملون بامره والداعون الى سبيله بنا عرف الله وبنا عبد الله نحن الادلاء على الله ولولانا ما عبد الله

باب في الارواح روى بسنده المتصل عن سليمان بن ايوب الخزاز قال حدثنا عبد الله بن الفضيل الهاشمي قال قلت لابي عبد الله لاي علة جعل الله تبارك وتعالى الارواح في الابدان بعد كونها في ملكوته الاعلى في ارفع محل فقال ان الله تبارك وتعالى علم ان الارواح في شرفها وعلوها متى تركت على حالها نزع اكثرها الى دعوى الربوبية دونه عز وجل فجعلها بقدرته في الابدان التي قدرها لها في ابتداء التقدير نظرا لها ورحمة بها واحوج بعضها الى بعض وعلق بعضها على بعض ورفع بعضها فوق بعض درجات وكفى بعضها ببعض وبعث اليهم رسله واتخذ عليهم حججه مبشرين ومنذرين يأمرونهم بتعاطي العبودية والتواضع لمعبودهم بالانواع التي تعبدهم بها ونصب لهم عقوبات في العاجل وعقوبات في الآجل

ومثوبات في العاجل ومثوبات في الآجل ليرغبهم بذلك في الخير وليزهدهم عن الشر وليذلهم بطلب
للمعايش والمكاسب فيعلموا بذلك انهم مربوبون وعباد مخلوقون ويقبلوا على عبادته ويستحقوا
بذلك نعيم الابد وجنة الخلد ويأمنوا من التزوع الى ما ليس لهم بحق ثم قال يا ابن الفضيل ان الله
تبارك وتعالى احسن نظرا لعباده منهم لانفسهم الا ترى انك لا ترى فيهم الا محبا للعلو على غيره
حتى ان منهم من قد نزع الى دعوى الربوبية ومنهم من قد نزع الى دعوى النبوة بغير حقها مع ما
يرون في انفسهم من النقص والعجز والضعف والمهانة والحاجة والفقر والآلام المتناوبة عليهم و
الموت الغالب لهم والقاهر لجميعهم يا ابن الفضيل ان الله تعالى لا يفعل لعباده الا الاصلح لهم ولا يظلم
الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون **باب** في ذكر عظمة الله جل جلاله حدثنا ابي قال
حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن شمر عن جابر بن يزيد قال
سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فقال
يا جابر تأويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنة الجنة واهل
النار النار جدد الله عالما غير هذا العالم وجدد خلقا من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه وخلق لهم
ارضا غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد او
ترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر تلك
العوالم واولئك الآدميين **باب** ما جاء في الرؤية وعنه مسندا عن ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين
قالا دخلنا على ابي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له ما روي ان محمدا رأى ربه في هيئة الشاب الموفق
من ابناء ثلاثين سنة رجلاه في خضرة وقلنا ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون انه اجوف
الى السرة والباقي صمد فخر ساجدا ثم قال سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك فمن اجل ذلك وصفوك
سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان يشبهوك بغيرك
الهي لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلني من القوم الظالمين
ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الاوسط الذي لا يدركنا

الغالي ولا يسبقنا التالي يا محمد ان رسول الله حين نظر الى عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق وسن ابناء ثلاثين
سنة يا محمد عظم ربي ان يكون في صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال
ذلك محمد كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب ان نور الله منه اخضر
اخضر ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك يا محمد ما شهد به الكتاب والسنة فنحن القائلون
به روى مسندا عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال قلت اخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة
قال نعم وقد رأوه قبل يوم القيمة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المؤمنين
ليرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير جعلت فداك فاحدث بهذا عنك فقال
لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر وليست الرؤية بالقلب
كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون **باب** الوعد والوعيد روي مسندا عن ابي
عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار
عن ابي جعفر عليه السلام قال ان في التوراة مكتوبا يا موسى اني خلقتك واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي
ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك على طاعتي وان عصيتني لم اعنك على معصيتي يا موسى ولي المنة
عليك في طاعتك لي ولي الحجة عليك في معصيتك لي روي مسندا الى الفضل عن محمد بن ابي عمير قال سمعت
موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك ومن اجتنب
الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية قال فقلت يا ابن رسول الله
فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين فقال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله يقول انما
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت له يا ابن رسول الله
وكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون
ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد
قال النبي كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب
يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

فقلت له یابن رسول الله وکیف لا یکون مؤمناً من لم یندم علی ذنب یرتکبه فقال یا ابا احمد ما من احد یرتکب کبیرة من المعاصی وهو یعلم انه سیعاقب علیها الا ندم علی ما ارتکب ومتی ندم کان تائباً مستحقاً للشفاعة ومتی لم یندم علیها کان مصراً والمصر لا یغفر له لانه غیر مؤمن بعقوبة ما ارتکب ولو کان مؤمناً بالعقوبة لندم وقد قال النبی صلی الله علیه و آله لا کبیرة مع الاستغفار ولا صغیرة مع الاصرار واما قول الله ولا یشفعون الا لمن ارتضی فانهم لا یشفعون الا لمن ارتضی الله دینه والدین الاقرار بالجزاء علی الحسنات والسیئات فمن ارتضی الله دینه ندم علی ما ارتکب من الذنوب لمعرفته بعاقبته فی القیامة

باب فی معنی قول الله الرحمن علی العرش استوی عن محمد بن مارد ان ابا عبد الله سئل عن قول الله عز وجل الرحمن علی العرش استوی فقال استوی من کل شیء فلیس شیء اقرب الیه من شیء عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل الرحمن علی العرش استوی فقال استوی من کل شیء فلیس شیء اقرب الیه من شیء لم یبعد منه بعید ولم یقرب منه قریب استوی من کل شیء

باب فی انه تعالی لا یعرف الا به عن سلمان الفارسی فی حدیث طویل یذکر فیه قدوم جاثلیق المدینة مع مائة من النصاری وما سئل عنه ابا بکر فلم یجبه ثم ارشد الی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام فسئله عن مسائل فاجاب عنها وکان فیما سئله ان قال له اخبرنی عرفت الله بمحمد ام عرفت محمداً بالله فقال علیه السلام ما عرفت الله بمحمد بل عرفت محمداً بالله حین خلقه واحدث فیه الحدود من طول وعرض فعرفت انه مدبر مصنوع بالاستدلال والالهام منه والحجة کما الهم الملائکة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا کیف والحدیث طویل اخذنا موضع الحاجة قال حدثنا علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق قال سمعت محمد بن یعقوب یقول اعرفوا الله بالله یعنی ان الله عز وجل خلق الاشخاص والالوان والجواهر والاعیان فالاعیان الابدان والجواهر الارواح وهو عز وجل لا یشبه جسماً ولا روحاً ولیس لاحد فی خلق الروح الحساس والدراک امر ولا سبب هو المتفرد بخلق الارواح والاجسام فمن نفی عنه الشبهین شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله ومن شبهه بالروح او البدن او النور فلم یعرف الله بالله

باب القضاء والقدر عن بعضهم قال قال رجل لعلی بن الحسین علیه السلام جعلنی الله فداک ابقدر یصیب الناس ما اصابهم ام بعمل فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد والروح بغیر جسد لا یحس والجسد بغیر روح صورة لا حراک بها فاذا اجتمعا قویا وصلحا کذلک العمل والقدر فلو لم یکن القدر واقعاً لا یعرف الخالق

من المخلوق وکان القدر شیئاً لا یحس ولو لم یکن العمل بموافقة من القدر لم یمض ولم یتم ولکنهما باجتماعهما قویا ولله فیه العون لعباده الصالحین ثم قال الا من اجور الناس من رأی جوره عدلاً وعدل المهتدی جوراً الا ان للعبد اربعة اعین عینان یبصر بهما امر دینه ودنیاه وعینان یبصر بهما امر آخرته فاذا اراد الله عز وجل بعبد خیراً فتح له العینین اللتین فی قلبه فابصر بهما الغیب واذا اراد غیر ذلک ترک القلب بما فیه ثم التفت الی السائل عن القدر فقال هذا منه قال امیر المؤمنین علیه السلام سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول قال الله جل جلاله من لم یرض بقضائی ولم یؤمن بقدری فلیلتمس الهاً غیری وقال رسول الله صلی الله علیه و آله فی کل قضاء الله خیرة المؤمن

باب حسن الخلق محمد بن یحیی عن الحسن بن محبوب عن جمیل بن صالح عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال ان اکمل المؤمنین ایماناً احسنهم خلقاً الحسین بن محمد عن الوشاء عن عبد الله عن رجل من اهل المدینة عن علی بن الحسین علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله ما یوضع فی میزان امرء یوم القیامة افضل من حسن الخلق محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ولاد الحناط عن ابی عبد الله علیه السلام قال اربع من کن فیه کمل ایمانه وان کان من قرنه الی قدمه ذنوب لم ینقصه ذلک قال الصدق واداء الامانة والحیاء وحسن الخلق وروی الشیخ ایضاً مسنداً عن ابی عبد الله علیه السلام ان الخلق الحسن یمیث الخطیئة کما یمیث الشمس الجلید عنه ایضاً مسنداً انه قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله اکثر ما تلج به امتی الجنة تقوی الله وحسن الخلق عنه عن محمد بن سنان عن اسحق بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان الخلق منیحة یمنحها الله عز وجل خلقه فمنه سجیة ومنه نیة فقلت فایتهما افضل فقال صاحب السجیة هو مجبول لا یستطیع غیره وصاحب النیة یصبر علی الطاعة تصبراً فهو افضلهما روی عن ابی عبد الله مسنداً انه قال ان الله تبارک وتعالی اعار اعداءه اخلاقاً من اخلاق اولیائه لیعیش اولیاؤه مع اعدائه فی دولاتهم وفی روایة اخری ولولا ذلک لما ترک الله عز وجل ولیاً الا قتلوه علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله قال ان حسن الخلق یبلغ بصاحبه درجة الصائم القائم

باب التواضع روی مسنداً عن ابی عبد الله قال اوحی الله تبارک وتعالی الی موسی ان یا موسی تدری لم اصطفیتک بکلامی دون خلقی قال یا رب ولم ذاک قال فاوحی الله عز وجل الیه یا موسی انی قلبت عبادی ظهراً لبطن فلم اجد فیهم احداً اذل نفساً لی منک
الی داود یا داود کما ان اقرب الناس من الله المتواضعون کذلک ابعد الناس من الله المتکبرون قد تمت النسخة

حرره عبد الکریم الشیرازی النیرهمند فی یوم عشرین شهر ربیع الثانی فی سنة ١٣٠٥

١٣٠٥

فهرست ما في الحواشي

قد تمت هذه الرسائل الشريفة على يد المسكين الحقير الفقير المحتاج الى عفو ربه الكريم

السيد نعمة الله الشيرازي

١٣٠٥

هو الله

بسم الله الرحمن الرحيم

بر ارباب هوش و دانش و اولو الالباب و الابصار مخفی و مستور نیست که افضل مطالب و احسن مطاهر تحصیل مرضات الله و تقرب الی الله تعالی است و اقرب وسائل که آن مطلوب نشر کتب علمیه در قواعد دینیه اسلامیه که آثار نبویه و عترت طاهره او و محیی قلوب مؤمنین و ممیت قلوب معاندین دین مبین است میباشد بنا بر این که نظر و فنا و زوال بسوی عنوان و خیرات و مبرات اسرع و اقرب است لهذا جناب عمدة الاطیاب بجمع المحاسن و الفضائل و الاداب المخلص فی عقیدته الصادق فی نیته سرکار مقرب الخاقان آقا میرزا محمد حسین چراغچی باشی دام الله عزه و توفیقه از روی کمال صفای نیت و خلوص عقیدت در مقام نشر این رسائل مرقومه بر آمده امر باستنساخ و تصحیح و طبع آن نمود که بسبب انتشار و انتفاع تحصیل خیریه و اصل و عاید ایشان گردد بر حسب الامر ایشان این اقل خدام العلماء در مقام استنساخ و طبع آن بر آمده بحمد الله کمال سعی در تصحیح کتاب و تصحیح آن کرده شد مأمول و مرجو از آنان عظام و فضلاء فخام که در هر جا اطلاع بر خطا و خللی که بنظر خطا پوش ملاحظه فرمایند و در هر حال از این فانی و عفو آن از دعای خیر فراموش نفرمایند

الاحقر محمد الحسینی

در دار الخلافه طهران در کارخانه عالیجناب رفیع مکان آقا کربلائی محمد حسین صحت انطباع پذیرفت

فی شهر جمادی الثانیة

سنه ١٣٠٥







